الحكمة المتعالية
عند صدر المتألهين الشيرازي

د. علي الحاج حسن

دار الهادي



الحكمة المتعالية

عند صدر المتألهين الشيرازي

الحكمة المتعالية

عند صدر المتألهين الشيرازي

د.علي الحاج حسن



للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المقدمة

شكلت الحكمة المتعالية الصد رائية منعطفاً هاماً في مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي ابتدأ من القرن الحادي عشر الهجري وحتى يومنا هذا، بحيث أنها سيطرت على كافة حوزاتنا الفكرية فكان لها ما اختص بها من آراء ونظريات وأتباع، فأوجدت تحولاً هاماً على مستوى اعتقاداتنا. فالحكمة المتعالية هي نظام معرفي يهدف إلى إيجاد نوع من التقارب بين معتقداتنا الشرعية وأسلوب الاستدلال العقلي. ومما لا شك فيه فإن الآثار التي تمخضت عنها الحكمة المتعالية حتى يومنا هذا يبين أن نجاحاً ملحوظاً وكبيراً حققته وتمكنت من الوصول إلى الهدف الذي وجدت لأجله.

وبالالتفات إلى أن صدر المتألهين الشيرازي كان فيلسوفاً جامعاً، تمكن من جمع المناهج العلمية الرائجة في أيامه إلى فلسفته المتعالية لذلك كان البحث عن مذهبه الجديد هذا محاطاً ببعض الصعوبات هذا من جهة ومن جهة أخرى فان جامعية فيلسوفنا هذا أوجبت علينا العمل أكثر على تحرير وتحقيق مذهبه وتبيين أسلوبه الجديد في الاستدلال الفلسفي، وعليه كانت أطروحتنا هذه التي تعد جهداً متواضعاً في هذا الطريق، حيث تمكنا في أبحاثنا من الإجابة على عدد من الأسئلة

الأساسية التي تسوقنا إلى أساسيات الحكمة المتعالية والإبداعات التي أتى بها صدر المتألهين.

أما أهم الأسئلة التي طرحناها في هذه الرسالة فهي على النحو التالي:

١ ـ هل تأثر صدر المتألهين بالمذاهب الفكرية المتقدمة عليه والتي كانت رائجة في زمانه؟ حيث إنه من الواضح أنه قد راجت قبل صدر المتألهين مجموعة من المذاهب الفكرية أهمها: المذهب الفكري المشائي. الإشراقي، العرفاني والكلامي...

٢ ـ هل إتبع صدر المتألهين في فلسفته منهجاً خاصاً؟ وذلك للتمييز بين منهجه وبين المناهج الأخرى.

٣ ـ هل يمتلك صدر المتألهين نظاماً معرفياً خاصاً؟ وهذا يؤدي بالنتيجة إلى البحث عن أصالة فلسفة صدر المتألهين أو إلتقاطيتها بعد ما كثرت الأقوال حولها.

٤ ـ والسؤال الأخير، هل كان لصدر المتألهين ابتكارات في الفلسفة؟ وهل تمكن من الإتيان بأشياء جديده؟ هل أن ادعاءاته بالإتيان بأشياء جديده غير صحيحة وفلسفته مستقاة من أماكن أخرى؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تعطينا فكرة جلية عن النظام المعرفي الصد رائي بأكمله وتساهم إلى حد كبير في جلاء الصورة عن هذا المذهب الفكري.

أما الهدف الذي نصبوا إليه من خلال هذا التحقيق فهو تقديم خطة

جامعة عن فلسفة الحكمة المتعالية وتبيين مدى موفقيته في الوصول إلى مدعياته. هذا بالإضافة إلى حاجة ساحتنا الفكرية لمثل هذه التحقيقات والدراسات بالأخص في مكان كان الاطلاع على هذا المذهب الفلسفي غير ميسر.

أما الأسلوب الذي اعتمدناه في دراستنا هذه فهو أسلوب توضيح النصوص الفلسفية وتحليلها وتبيين الأصول والمباني التي تقوم عليها ومن ثم كان عندنا النهج التطبيقي الذي اعتمدناه حيث إنه لا يمكن فهم مذهب صدر المتألهين الفلسفي من دون مقايسته إلى المذاهب الفكرية الأخرى ثم في أوج هذا الأسلوب التحليلي عمدنا إلى الدراسة المركزة اكثر على موارد خاصة (case study) لتكون هي الأساس لدراستنا والتي يتبين من خلالها الخطوط الكلية للحكمة المتعالية.

المنهج العلمي والهيكليه المعرفية

في بداية البحث لابد من إلقاء نظرة على معنى المنهج العلمي والهيكلية المعرفية والمقصود منهما في هذه الدراسة. وهنا نشير إلى وجود تعريفات عديدة في تبينهما، وقد ركّزت هذه التعاريف على توضيح ماهيتهما بشكل منطقي. وهنا نلقي نظرة سريعة على الفرق بين المنهج والمنطق؛ حيث يوضح المنطق الأصول والضوابط المتعلقة بالحد والقياس وأيضاً كيفية سير الفكر من المطلوب إلى المقدمات ومن المقدمات إلى المطلوب. ولكن المنهج هو شئ مختلف حيث يشكل المنطق جزءً منه، أما تعريف المنهج فهو على النحو التالي:

المنهج أو الأسلوب هو سلوك فكري بناءً على أصول وضوابط

متعددة منظمة في جهة خاصة في عملية الفكر، وعناصر المنهج عبارة عن، الأول: المنطق، الثاني: التقسيم والتحليل، الثالث: حذف الجدل الخفي والجلي، الرابع: حذف علل المغالطات، الخامس: التفكيك بين خصائص القضايا التجريبية عن خصائص القضايا الميتافيزيائية، السادس: انتخاب نقطة بداية التي قد تكون شيئاً واحداً أو عدة أشياء، السابع تنظيم الأصول الأولى والعامة للفكر ضمن مجموعات متناسقة، الثامن امتلاك أصول تتلاءم ونقطة البداية (هذا الاصطلاح سيتضح خلال البحث) التاسع: اعتبار كل قضية مقدمة لامتلاك قضايا أخرى، العاشر: قدرة الإتيان بأصول ثانوية على شكل أن تكون القضايا النظرية الثابتة هي الأصول الثانوية بحيث تتشكل منها مجموعات أخرى. هذه أهم الأصول والعناصر التي يتميز بها المنهج العلمي[١].

وقيل في توضيحه أيضاً انه عبارة عن وسيلة لنقد، دراسة وتقييم الأرضية الموجودة لدي المحقق[٢].

وقيل أيضاً انه عبارة عن زيادة الارتباط بين الجواب والمسألة التي يجري التحقيق فيها، زيادة مقدار مقبولية الجواب على المسألة والتقليل من مقدار الأخطاء في المسألة[٣].

ومن التوضيحات الأخرى ما قيل وهو أن المنهج عبارة عن تعيين الخطوات التي يجب اتخاذها للوصول إلى الهدف. بحيث تخضع لنظم

(١) لمزيد من المعلومات يمكن مراجعة: لوامع العارفين، ص ٢٠٦
(٢) روش شناسى مطالعات ديني، ص ١٩٥.
(٣) پايه هاى پژوهش در علوم رفتارى، ص ١٧ ـ ٢٠.

خاص، وطبعاً فان طبيعة هذه الخطوات وأوصافها التفصيلية مرتبطة بالهدف المطلوب الوصول إليه، لذلك يرتبط المنهج بالهدف(١).

وقيل بأن المنهج هو مجموعة من الخطوات التي تخضع للعقل لتكشف وتقوم بوصف الحقيقة وتوصل إلى الهدف(٢).

وقال دكارت بأن المنهج عبارة عن الفكرة المفروض اتباعها لنصل إلى معرفة مطابقة للفكرة التي نعتقد بها، وأوضح بأن اتباع خطوات العقل هي التي تؤمن امتلاك أسلوب مدروس(٣).

من مجموع هذه النقاط يتضح المراد من المنهج العلمي حيث يفترض وبناءً على هذا الأمر أن يكون الهدف المقصود واضح وبالتالي اتباع خطوات منطقية، مدروسة وصحيحة للوصول إليه.

أما فيما يتعلق بالهيكلية المعرفية فهي عبارة عن وحدة منظمة بناءً على أصول وقواعد خاصة يقدمها صانع هذا النظام؛ وبما أن الأصول والقواعد تختلف من فيلسوف لآخر فان هيكلية هذا النظام المعرفي تختلف أيضاً من واحد لآخر. وبشكل عام فإن كل هيكلية معرفية تقوم على أساس مباني نظرية قد تكون كلية في أغلب الأوقات أو يكون منشأها ما بعد الطبيعة(٤).

وقيل في توضيح الهيكلية المعرفية أيضاً أنها مجموعة ظاهرة

---

(١) علم شناسى فلسفى، انتخاب وترجمه: عبدالكريم سروش، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) Le Robert Micro Poche, Alain Rey, P799.

(٣) Discaurs de le Methode, Rene descortes, p11 - 14.

(٤) يمكن مراجعة: نمونه سيستم فلسفى در فلسفه اسلامى، ص ٢.

تتناسق أوضاعها مع بعضها الآخر تخضع لنظام أو نظرية معينة بهدف الوصول إلى هدف معين[١].

ومما لا شك فيه فان امتلاك منهج علمي في دراسة الظواهر يؤدي إلى امتلاك هيكلية معرفية تكون أجزاءها متناسقة إلى حدود أنها تتمكن من تبيين وتوضيح أصول وأسس النظرية المطلوب توضيحها.

---

(١) Le Robert Micropoche, p1219.

الفصل الأول:

حياة صدر المتألهين



حياة صدر المتألهين

ولد صدر المتألهين الشيرازي المعروف بـ«ملا صدرا» في شيراز من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي وقيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز وذلك في العام ٩٧٩هـ.ق. وهذا الوزير الذي لم يرزق بولد ذكر نذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً صالحاً موحداً. وقد توجه منذ صغره لطلب العلم ولما توفى والده رحل لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان آنذاك؛ وهذا كله في عصر الدولة الصفوية. درس العلوم العقلية عند المحقق السيد محمد باقر المعروف بالميرداماد (م: ١٠٤٠هـ.ق) والعلوم النقلية عند الشيخ بهاء الدين محمد العاملي (م: ١٠٣١هـ.ق)، ثم انتقل إلى قم وانزوى في إحدى نواحيها أي في قرية كهك حيث أمضى سنوات عديدة في الرياضة الداخلية والاعتزال والمجاهدات وتصفية النفس حيث حصل له خلال هذه المدة مكاشفات عديدة كانت الحجر الأساس لتأليفاته اللاحقة وما وصل إليه من ابتكارات وإبداعات على مستوى العلوم التي عالجها. أما وفاته فكانت في العام ١٠٥٠هـ.ق في البصرة حين عودته من الحج في السفرة

السابعة[١]. أما فيما يتعلق بالتحقق من تاريخ ولادته فقد وجدت عبارة له في إحدى حواشيه تفيد العام الذي ذكر العلماء انه تاريخ ولادته.

يقول العلامة جلال الدين الآشتياني انه وجد في حاشية كتاب المشاعر في مبحث اتحاد العاقل والمعقول عبارة ذكرها صدر المتألهين حول ولادته وأكد بأنه وجد نفس هذه العبارة وشاهدها في حاشية الأسفار والعبارة المشهورة متعلقة بالنص التالي: «كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فايض علينا من عند الله». وقد كتبت العبارة التالية في الحاشية: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبوية وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة منه»[٢]. و قيل أن العلامة الطباطبائي هو أول من وجد هذه العبارة حين تصحيحه لكتاب الأسفار[٣].

وقد صرح صدر المتألهين في كتاباته بولعه للعلم ولتحصيله منذ أن كان في ريعان شبابه ولعل الوضع الاجتماعي الذي حظي به قد ساهم إلى حد بعيد في توفر الشروط المناسبة والملائمة لتحصيله؛ قال صدر المتألهين:

---

(١) أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، ج ٩، ص ٣٢١ ـ ٣٢٣.
ـ صدرالدين محمد بن ابراهيم الشيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن يازده هجري، علامه طباطبائي، يادنامه ملاصدرا، ١٣٨٠هـ.ق، ص ١٥ ـ ١٦
ـ الأسفار، ج ١، مقدمة الشيخ المظفر

(٢) شرح حال وآراي فلسفه ملاصدرا، آشتياني، ص ٢٢

(٣) نگاهى به زندگي، شخصيت ومكتب صدر المتألهين، سيد محمد خامنه اي، خردنامه صدرا، شماره ١، ص ١٩ ـ ٢٤.

«ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم وحصلت ماوجدته في كتب اليونانين والرؤساء المعلمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب...»[١].

حديث المحققين عنه

لقد تناول المحققين صدر المتألهين الشيرازي وذكروا شيئاً من حياته وآثاره وما آلت إليه أيامه حيث كان هناك إجماع ملحوظ على مدح مقدرته العلمية، فنشاهد صاحب ريحانة الأدب يقول: هو من أكابر الفلاسفة والحكماء المسلمين في أواسط القرن الحادي عشر الهجري جمع كافة فنون التصوف والكلام والفلسفة وكان متبحراً في التفسير والحديث. وقد سعى لتشييد أساس الحكمة الإشراقيه وفتحت على يديه أبواب مشكلات عديدة أمام المشائين والرواقيين وتمكن من حل مشكلاتهم ببراهينه المتقنة.

وهو من تلامذة الشيخ البهائي والميرداماد والميرفندرسكي، ثم كانت عاقبته في الحكمة أعلى من أساتذته ومن أهم تلامذته الملا محسن فيض الكاشاني والملا عبد الرزاق فياض اللاهيجي. وأضاف صاحب ريحانة الأدب انه حج سبع مرات ماشياً وفي المرة السابعة في العام

---

(١) الأسفار، ج ١، ص ٤.

(١٠٥٠هـ.ق) وافته المنية في البصرة ودفن هناك. ثم ذكر هذين البيتين من الشعر[١]:

ثم ابن إبراهيم صدر الأجل في سفر الحج مريض ارتحل

قدوة أهل العلم والصفا يروي عن الداماد والبهائي

وقال صاحب أمل الآمل عنه: «فاضل من فضلاء المعاصرين ذكره صاحب السلافة فقال: كان عالم أهل زمانه في الحكمة متقناً لجميع الفنون...»[٢].

وقال الزركلي: «محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الملا صدر الدين فيلسوف من القائلين بوحدة الوجود. من أهل شيراز. فارسي المحتد؛ عربي التصانيف؛ كان يعرف بالآخوند»[٣]. والعجيب أن الزركلي قد ذكر أن وفاته كانت في العام (١٠٥٩هـ.ق)[٤]؛ مع العلم أن اكثر المحققين اتفقوا على أنها كانت في العام (١٠٥٠هـ.ق) وقال صاحب دائرة المعارف الإسلامية: «صدر الدين محمد بن إبراهيم الملقب بملاصدرا؛ متكلم وفيلسوف فارسي من العهد الصفوي وهو إبن وآل من ولاة فارس، وقد لقب بهذا اللقب لمواهبه العظيمة... إستأنف ملا صدرا تدريس ابن سينا، وأراد أن يتحاشى اضطهاد المجتهدين فأخفى نظرياته باصطناع الكتمان مستخدماً عبارات تعمد فيها الغموض»[٥].

---

(١) ريحانة الادب، محمد علي مدرس، ج ٣، ص ٤١٧ ـ ٤٢٠/ فلاسفة الشيعه، ص ٣٨٧.
(٢) أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٣٣.
(٣) الأعلام، تاليف خيرالدين الزركلي، ج ٥، ص ٣٠٣.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٤، ص ١٦٣.

مدرسة شيراز ومكانتها العلمية

لا يمكن الإطلاع بشكل دقيق على حياة صدر المتألهين من دون الاطلاع على الأوضاع العلمية التي كانت حاكمة على مدينة شيراز مكان ولادته. ومما يجب ذكره أن مدرسة شيراز وصلت إلى أوجها بعد فترة من الأفول العلمي الذي ساد العالم الإسلامي آنذاك؛ الذي بدأ منذ القرن السابع والثامن الهجري وحتى القرن العاشر والتي سماها البعض مرحلة «الفترة» فكانت شيراز وخلال هذه المدة تحضن أعظم المفكرين المسلمين من أبرزهم: القاضي البيضاوي (م: ٦٨١هـ.ق)، القاضي قطب الدين محمد الشيرازي (م: ٧٠٠هـ.ق)، القاضي عضد الدين الايجي (م: ٧٥٦هـ.ق) المير السيد شريف الجرجاني (م ٨١٦هـ.ق) المير صدر الدين محمد الدشتكي (م: ٩٠٣هـ.ق)، العلامة جلال الدين الدواني (م: ٩٠٨هـ.ق)، المير غياث الدين منصور الدشتكي (م:٩٤٨هـ.ق)، الفاضل الخفري (م: ٩٥٧هـ.ق)، وجميع هؤلاء وغيرهم كان لهم الأثر الكبير في تقدم العلوم المختلفة.

السبب الأساس في نمو مدرسة شيراز أنها بقيت آمنة أمام حملات المغول على إيران وهذا كان سببا كافياً لتوافد العلماء والمفكرين إليها.

ومع انقراض المغول وقعت شيراز بأيدي حكومات صغيرة وذلك حتى ظهور ورواج المذهب الشيعي وسيطرة الدولة الصفوية التي كانت تسعى لجمع العلماء ودفع عجلة العلم إلى الأمام وهذا الوضع كان في فترة حكومة الملك طهماسب وحتى الشاه عباس الأول. هذا في وقت نلاحظ السلوك الذي اتخذه العثمانيون الذين حكموا البلاد الإسلامية فتعرض العديد من فقهاء ومفكري الشيعة للقتل أمثال الشهيد الأول

والشهيد الثاني في لبنان. وعلى أثر هذا الوضع اضطر العديد من علماء الشيعة أمثال الشيخ البهائي والشيخ علي الكركي (المحقق الثاني) لترك جبل عامل والتوجه إلى أحضان الدولة الصفوية، وقد إستمر هذا الوضع لا بل وازدهر اكثر فاكثر حين نقل عاصمة الدولة الصفوية إلى اصفهان حيث اجتماع العديد من فقهاء ومفكري الشيعة من أبرزهم الشيخ البهائي. المير محمد باقر الملقب بالميرداماد، الميرفندرسكي...

راجت في شيراز علوم مختلفة من الفقه والأصول والأدب والفلسفة والكلام بالإضافة إلى التصوف والعرفان... فكانت جميع هذه العلوم هي المؤسس الأول لأفكار صدر المتألهين. ففي المجال الأدبي كان عندنا الشاعرين حافظ وسعدي. وفي مجال أصول الفقه كان هناك قطب الدين الشيرازي مؤلف مختصر الأصول ثم شروحات عضد الدين الايجي على الأصول... وفي مجال التفسير هناك تفسير البيضاوي الذي حمل عنوان: أنوار التنزيل وأسرار التأويل... وفي التصوف كان ظهور الحلاج في القرن الثالث في شيراز وتلاه هناك أيضاً أبو عبد الله بن خفيف (م: ٣٧١هـ.ق)، والشيخ أبو اسحق الكازروني (م: ٤٢٦هـ.ق) ثم الشيخ روزبهان بقلي فسائي (٦٠٦هـ.ق) وغيرهم.

وفي مجال علم الكلام دخلت أبحاث الطوسي والفخر الرازي والغزالي وأوجدت تحولاً كبيراً في شيراز فوجدت حواشي متعددة على التجريد من أهمها حواشي الدواني والدشتكي، ومواقف الايجي وشرحها للجرجاني. وفي مجال الفلسفة الإشراقية كانت شروحات قطب الدين الشيرازي على حكمة الإشراق الذي كان يدرس في حوزات شيراز، وقد

توالت الشروحات من الدواني، غياث الدين منصور والدشتكي على كتب الشيخ شهاب الدين السهر وردي.

وفي مجال الفلسفة المشائية فكان الوضع أفضل مما حظيت به باقي المجالات حيث كتبت شروحات كثيرة على الإشارات، الشفاء،... فبرز حينذاك غياث الدين منصور، السيد السند صدر الدين الدشتكي والدواني... حيث نلاحظ عند مطالعتنا كتب صدر المتألهين ذكره لهؤلاء المفكرين ومعالجة القضايا التي ذكروها سواء لجهة التأييد أو النقد... وهذا يدل على مدى الأثر الذي تركته مجموع أفكارهم على أفكار صدر المتألهين[1].

ومما يجب ذكره أن أكثر العلماء والمجتهدين كانوا يتبعون بنوع ما من الاتباع الحكومة الصفوية لا بل كانوا في كثير من الأحيان يعملون بأمرها ويتلقون أجورهم منها وقيل أن سلاطين الصفوية كانوا يعملون على تقريب علماء الشرع اكثر من غيرهم حتى أن الملك طهماسب أمر بإطاعة المحقق الكركي وأطلق عليه لقب نائب الإمام. ومع التجليل والإحترام الذي حظي به العلماء فقد عاش البعض الآخر مظلومين فكان ينسب للبعض منهم نسبة الجهل... ولعل السلطة آنذاك كانت تلعب دوراً هاماً في تأجيج الصراع بين العلماء، ولعل هذه الصراعات كانت السبب الأساس في تكفير صدر المتألهين وهذا الذي أدى به إلى

---

(١) راجع: ـ نگاهی به زندگي، شخصيت ومكتب صدر المتألهين، سيد محمد خامنه اي، خردنامه صدرا، شماره ١، ص ٢٤ ـ ١٩.
شيراز مهد حكمت زادگاه ملاصدرا، حجة الإسلام قاسم كاكائي، خردنامه صدرا، شماره ٢، ص ٦٣ ـ ٦٩.

الهجرة[١]. ومن هنا نأتي على ذكر محطة أخرى من حياة صدر المتألهين فبعد أن ذكرنا مغادرته إلى اصفهان وإشتهار هذه المدينة مع انتقال العاصمة الصفوية إليها نراه وكما سنذكر يشتكي من أبناء زمانه ويغادر إلى مرحلة من الانزواء التي دامت قرابة خمس عشرة سنة قضاها في قرية بالقرب من قم يطلق عليها «كهك» ومما يجب ذكره أن صدر المتألهين ترك اصفهان إلى كهك بعد أن أتم علومه من خلال الوصول إلى الكمالات المعنوية فاختار الإبتعاد عن مركز السلطة وعن غوغاء البلاط... ويعتقد البعض أن سبب هجرته وانزواءه هو أن هذا البلاط كان يعج بالفساد والغلمان والرقص والشراب.[٢].. وذكر آخرون أن سبب ذلك هو اعتقاد البعض أن مؤلفاته تشتمل على مخالفة للشريعة فنسب إليه سوء العقيدة[٣].

وكان لوقوف البلاط إلى جانب المتصوفة والمتشرعة أثرا هاماً في رواج مذاهب أهل الحديث والفقه الذين كانوا يتمسكون في الغالب بظواهر الكتاب والسنة وكانوا يرون في إتباع العقل المحض والمبادئ الفلسفية مروقاً عن الدين وسلوكاً لسبيل المضلين[٤]..

على كل الأحوال كان للمأساة التي عانى منها صدر المتألهين من أبناء زمانه بالأخص السلطة وفقهاءها وعلماءها ومفكريها الأثر الأكبر في

---

(١) لوامع العارفين، ص ٢٦ ـ ٤٧.
(٢) نگاهى به زندگي، شخصيت ومكتب صدر المتألهين، خردنامه صدرا، شماره ٢، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) راجع: ـ لوامع العارفين، ص ٢٦ ـ ٤٧.
ريحانة الأدب، محمدعلي مدرس، ج ٣، ص ٤١٧ ـ ٤٢٠.
(٤) الفيلسوف الايراني الكبير، ص ٢٦ ـ ٢٨.

اختياره للانزواء حيث تكلم عن زمانه ورجالاته بعبارات قاسية شيء ما توضح مدى المعاناة التي وجدها؛ قال:

«لكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الفرض بالاسداد فأقعدني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لما رأيت من معادات الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها...»[١].

ونراه في مكان آخر يوضح السبب الحقيقي لإنزواءه وإبتعاده؛ قال:

«... فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار وانه قد اندرس العلم وأسراره وإنطمس الحق وأنواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآرء الباطلة ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحاً فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة، لمعاداة الزمان، وعدم مساعدة الدوران إلى أن إنزويت في بعض الديار وإستترت بالخمول والإنكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض أوديه...»[٢].

---

(١) الأسفار، ج ١، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

وعباراته هذه شديدة الوضوح في الحالة النفسية التي وصل إليها مما عملته أيدي أبناء زمانه وقد ذكر هذا الأمر في أماكن متعددة من كتبه حيث شدد على خلو البلاد من أصحاب العقل والفهم الذين لم ينجرفوا مع تيارات السلطة الحاكمة، قال في شرح الهداية الأثيرية:

«. . . هذا آخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينيين بملهم الصواب عند تلاطم أمواج الهموم وتراكم أفواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الأسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفأت فيه أنوار الحكمة وإنطمست فيه أسرار المعرفة وقد إبتلينا بجماعة يرون التعمق في الأمور الإلهية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق ضلالة. . .»[1].

مع كل هذا الواقع الذي عايشه صدر المتألهين نراه يؤكد على أهمية النتيجة التي حصل عليها إثر هذا الانزواء وكأنه أراد أن يوضح أن ما أنتجه على المستوى الفكري والذي تجلى في كتاباته بما تمثله نظرياته وآراءه الخاصة وابتكاراته التي صرح في العديد من الأماكن بأنه الوحيد الذي تفرد بها وهي ما كانت لتكون لولا ما حصل عليه في تلك الفترة من الانزواء، قال صدر المتألهين في الأسفار:

«. . . فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات إشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها

(١) شرح الهداية الاثيرية، صدر المتألهين، الطبعة الحجرية، ص ٣٩٧.

أنوار الملكوت وحلت بها جنايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الالهية فإطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشف لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية. . .»[١].

لقد إنتهت هذه المرحلة من الانزواء مع انتقال صدر المتألهين إلى شيراز ليبدء رحلة التدريس والتأليف وتربية الطلبة هناك بعد أن دعاه الحاكم الله وردي خان وأسس له مدرسة مازالت آثارها قائمة حتى يومنا هذا.

من جهة أخرى وعند مطالعة آراء مخالفي صدر المتألهين نشاهد أن الأمور التي نسبوها لصدر المتألهين والتي كانت السبب الأساس في توجيه النقد لا بل التكفير إليه تنحصر في بعض العناوين أهمها: أولا ذهابه إلى مذهب وحدة الوجود وثانياً ما ذهب إليه في شرح الكافي والأسفار حيث قال بانقطاع العذاب عن أهله في الآخرة وإنكاره الخلود في النار وهو خلاف ضروريات الدين كما يقولون وثالثاً ما ذكره في الأسفار في بحث العشق وهو أن عشق الغلمان والصور الحسان هو عشق مجازي وهو قنطرة إلى عشق الإله، ورابعاً ذهابه إلى القول بالمعاد الجسماني بالطريقة التي لا تلاءم ظاهر الشريعة. وإلى ما هنالك من الأمور الأخرى التي ذكروها[٢]. .

(١) الأسفار، ج ١، ص ٨.

(٢) الفيلسوف الايراني الكبير، ص ٣٠.

مراحل نشاة صدر المتألهين العلمية

تناول العديد من المهتمين بدراسة صدر المتألهين وأفكاره ثلاثة مراحل في حياته العلمية هي على النحو التالي:

١ ـ مرحلة التلمذة حيث تتبع آراء المتكلمين والفلاسفة. ويظهر انه لم ينضج يومئذ مسلكه العرفاني كما يقول في مقدمة تفسيره لسورة الواقعة:

«و إني كنت سالفاً كثيرالاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار. حتى ظننت اني على شيئ، فلما إنفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي رأيت نفسي ـ وان حصلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الانسان ـ فارغة من العلوم الحقيقية وحقائق العيان، مما لايدرك إلا بالذوق والوجدان»[١].

وطبعاً هذه المرحلة كانت على أيدي الأساتذة التي ذكرنا في حوزات شيراز واصفهان.

٢ ـ مرحلة العزلة والانقطاع إلى العبادة في جبال كهك وقد استقام في هذه العزلة خمسة عشر عاماً وقد حكى قصة هذه العزلة في الأسفار بما ذكرنا، وكان يعتقد في هذه الفترة بأن عدم توفره على الدرس والتأليف بسبب أن هذه الأمور تحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال

(١) تفسير سورة الواقعة، صدر المتألهين، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

وتحتاج إلى فراغ البال ولا تحصل هذه الأشياء لما يسمع ويرى من أهل الزمان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف، وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأرذال وغير ذلك وقد ذكرنا ما كتبه صدر المتألهين في هذا المجال.

٣ ـ دورة التأليف حيث بدأ بتأليف الكتب ومن أهمها الأسفار، ويظهر أنه اشتغل بتأليفه وهو لا يزال في مواطن عزلته[١]. وتتضح هذه المراحل من خلال سرد لقصة حياة صدر المتألهين وتطورها. وقد ذكر بعض العلماء مراحل خمسة أخرى أطلق عليها مراحل الحياة العقلية له نذكرها باختصار لأهميتها.

مراحل الحياة العقلية لصدر المتالهين

هذه المراحل عبارة عن مجموعة الأسفار الأربعة التي شدد صدر المتألهين وفي أماكن متعددة من كتاباته بالأخص الأسفار عليها وإعتبرها هي الوسيلة التي إن تمت على ما يرام يحصل بها العلم والمعرفة الحقيقيتان وهذه المراحل على النحو التالي: السفر من الخلق إلى الحق، السفر من الحق إلى الحق مع الحق، السفر من الحق إلى الخلق والسفر من الخلق إلى الخلق مع الحق وقد أوضحها بعض العلماء على النحو التالي:

١ ـ مرحلة السير في الأفكار الفلسفية والكلامية للآخرين، أعم من المشاء والإشراق وأيضاً الاعتزال وما ذكره الاشاعرة.

---

(١) الأسفار، مقدمة الشيخ المظفر، ص أ ـ ز.
رحيق مختوم، آيت الله جوادي آملي، بخش ١، ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٢ ـ مرحلة السير الجوهري والتبدل الروحي من الكثرة إلى الوحدة والسفر من الخلق إلى الحق حيث مشاهدة مبدأ الخلق في ختام هذا السفر للوصول إلى بداية الولاية.

٣ ـ مرحلة الحركة الجوهرية والتغير الروحي من الوحدة إلى الوحدة وهي السفر من الحق إلى الحق مع الحق حيث مشاهدة أسماء الله الحسنى.

٤ ـ مرحلة السير الجوهري من جديد والتبدل الروحي من الوحدة إلى الكثرة حيث السفر من الحق إلى الخلق ومشاهدة آثار الله تعالى في المظاهر المتنوعة.

٥ ـ مرحلة السير الجوهري والتبدل الفكري من الكثرة إلى الكثرة حيث السفر من الخلق إلى الخلق مع الحق لإيصال نداء الحق إلى مظاهره[1].

من خلال مطالعة المراحل العقلية الخمسة في حياة صدر المتألهين يمكننا ملاحظة الأمور التالية؛ والتي تدل على مدى التسلسل الواقعي لحصول المعرفة على طريقة صدر المتألهين والذي اسماها طريقة ومذهب الحكمة المتعالية.

أ ـ ما كان يعرفه في الدورة الأولى هو مجرد علوم حصولية يمكن إستنتاجها فقط عن طريق المفاهيم الذهنية؛ بينما معلوماته في المرحلة الخامسة هي علوم حصولية تحكي عن الحقائق العينية والمشهودة.

(١) رحيق مختوم، آيت الله جوادي آملي، بخش ١، ج ١، ص ٢٧ ـ ٢٨.

ب ـ ما كان يعرفه في المرحلة الأولى كان مشوباً بالأخطاء والإشكالات لكونه غير مستفاد وغير مأخوذ من الحقيقة العينية ولكن ما أصبح يعرفه في المرحلة الخامسة كان مصوناً عن الخطأ والإشكال، ففي المرحلة الأولى كانت تشكل أصالة الماهية الركن الأساس وكان يعقب هذا اشكالات كثيرة بينما في المرحلة الخامسة أصبح يعتقد بأصالة الوجود التي أصبحت المحور الأساس للحكمة المتعالية فكان مصوناً عن الأخطاء.

ج ـ معلوماته في المرحلة الأولى كانت تحجبه عن العبور من الفلسفة إلى العرفان بينما كانت في المرحلة الخامسة الجسر المناسب للعبور هذا.

د ـ معلوماته في المرحلة الأولى لا تشكل الأرضية المناسبة لتفسير القرآن الكريم والنيل بالأسرار الباطنية لا بل إنها تؤدي إلى الجمود على الظواهر أما في المرحلة النهائية أصبح عنده فهم ودرك واضح لحفظ الظاهر والنيل بباطن القرآن الكريم على أساس أن الشهود العيني افضل مقدمة للحصول على بواطن القرآن والاعتصام بها وهذا لا تكفي فيه العلوم الظاهرة.

هـ ـ معلوماته في المرحلة الأولى لم تمتلك ثمرة عملية بالنسبة لتهذيب النفس وتصفية القلب بينما في المرحلة الأخيرة كانت معلوماته أفضل وسيلة للتزكية والتطهير[١].

طبعاً هذا التحليل إعتمده بعض المفكرين المعاصرين وهو يحمل

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٣.

في طياته العديد من النقاط والمناقشات؛ بداية من إمكانية تحديد ملاك للموفقية الكاملة الخالية عن جميع أنواع النواقص في تلك المراحل التي ذكرها وبالتالي عدم قدرتنا العملية على تحديد مدى موفقية صدر المتألهين في الانتقال من علم كان يشوبه ما يمكن أن يعبر عنه بعدم الاكتمال إلى علم هو من غاية الكمال كونه مستقى حسب ما عبروا عن مصادر فوق بشرية هذا من جهة ومن جهة أخرى ما هو رأينا فيما لو أخذنا بعين الاعتبار النقوض والإيرادات التي أخذها البعض على صدر المتألهين.

على كل الأحوال يمكن أن نستنتج من خلال مطالعة أقوال صدر المتألهين أن التحول الأساس الذي حصل لفيلسوفنا وقع أيام انزواءه في كهك في قم حيث ترافقت هذه المرحلة مع الرياضات الروحية والإخلاص والجهاد والاجتهاد الداخلي وذلك لمعرفة حقيقة الروح أي حقيقة النفس ومع معرفة النفس يمكن الاطلاع على الكثير من المعلومات والحقائق الأخرى، فنراه يقول في أماكن متعددة:

«معرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً وفعلاً، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله»[1].

وقال أيضا:

---

(١) الأسفار، ج ٨، ص ٢٢٤.

«و مفتاح العلوم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها»[1].

مؤلفات صدر المتالهين

لابد ولإستكمال البحث حول صدر المتألهين وآثاره من الاطلاع ولو بشكل مختصر على مؤلفاته والتي تنم عن مدى العمق الذي تحلى به والثقافة الواسعة التي حصلت له والتي تدلنا بنحو من الأنحاء على الطريقة المعرفية الجديدة التي أوجدها.

يعتبر صدر المتألهين الشيرازي موسوعة علمية وذلك بما تركه من آثار متنوعة وعديدة وفي مجالات مختلفة من مجالات العلوم العقلية والنقلية... ففي الوقت الذي نراه يكتب في الفلسفة الإسلامية يكتب أيضاً في الكلام، العرفان، التفسير، الحديث... وإلى ما هنالك. أما مؤلفاته التي سجلها العلماء والتي طبع البعض منها ومازال البعض الآخر يحتاج إلى عملية تحقيق وطباعة. هذا وقد تجاوزت مؤلفاته الخمسين مؤلفاً ذكره العلماء مع بعض الزيادة والنقصان وهي على النحو التالي:

١ ـ الأسفار الأربعة

٢ ـ كتاب الواردات القلبية

٣ ـ المسائل القدسية والقواعد الملكوتية

٤ ـ الحكمة العرشية

---

(١) شرح الهداية الاثيرية، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.
رحيق مختوم، بخش ١، ج ١، ص ٣٦ ـ ٣٨.

٥ ـ كتاب المشاعر

٦ ـ الشواهد الربوبية

٧ ـ المبدأ والمعاد

٨ ـ كتاب حدوث العالم

٩ ـ شرح الهداية الأثيرية

١٠ ـ حاشية على إلهيات الشفاء لابن سينا

١١ ـ حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردي

١٢ ـ أجوبة مسائل عويصة

١٣ ـ أجوبة المسائل النصيرية

١٤ ـ رسالة في حل الاشكالات الفلكية

١٥ ـ رسالة في اتصاف الماهية بالوجود

١٦ ـ رسالة إكسير العارفين

١٧ ـ رسالة في إثبات الشوق للهيولى

١٨ ـ رسالة في اتحاد العاقل والمعقول

١٩ ـ رسالة في خلق الأعمال

٢٠ ـ رسالة في الحركة الجوهرية

٢١ ـ رسالة في سريان الوجود

٢٢ ـ رسالة في الحشر

٢٣ ـ رسالة في التصور والتصديق

٢٤ ـ رسالة في التشخيص

٢٥ ـ رسالة في القضاء والقدر

٢٦ ـ رسالة الألواح العمادية

٢٧ ـ تفسير سورة البقرة

٢٨ ـ تفسير آية الكرسي

٢٩ ـ تفسير آية النور

٣٠ ـ تفسير سورة الم السجدة

٣١ ـ تفسير سورة يس

٣٢ ـ تفسير سورة الواقعة

٣٣ ـ تفسير سورة الحديد

٣٤ ـ تفسير سورة الجمعة

٣٥ ـ تفسير سورة الطارق

٣٦ ـ تفسير سورة سبح اسم ربك الأعلى

٣٧ ـ تفسير سورة إذا زلزلت

٣٨ ـ تفسير آية (و ترى الجبال تحسبها هامدة. . .)

٣٩ ـ رسالة أسرار الآيات

٤٠ ـ كسر أصنام الجاهلية

٤١ ـ كتاب مفاتيح الغيب

٤٢ ـ شرح أصول الكافي

٤٣ ـ حواشي كتاب الرواشح للميرداماد[1].

وقد ذكر بعض المعاصرين تأليفات أخرى منها ما طبع ومنها ما هو في طريقه إلى الطباعة وأهم الكتب التي ذكروها[2].

١ ـ أجوبة مسائل الملاشما الجيلاني وهو مطبوع

٢ ـ أجوبة مسائل الملا مظفر حسين الكاشاني، مطبوع

٣ ـ أجوبة مسائل بعض الخلان

٤ ـ أصالة جعل الوجود، مطبوع

٥ ـ إيقاظ النائمين، مطبوع

٦ ـ حاشية على القبسات

٧ ـ رسالة الحشرية، مطبوع

٨ ـ رسالة الخلسة، مطبوع

٩ ـ ديباجة عرش التقديس، مطبوع

١٠ ـ زاد السالك

---

(١) يراجع: ـ الفيلسوف الايراني الكبير، ص ٢٢ ـ ٢٦.
الأسفار، مقدمة المظفر، ص ع ـ ت.
تاريخ فلسفه در اسلام، م.م. شريف، ج ٢، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٢) مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ١٢ ـ ١٥.

١١ ـ رسالة «سه اصل» بالفارسية وهي مطبوعة ومصححة

١٢ ـ رسالة متشابهات القرآن

١٣ ـ رسالة المزاج

١٤ ـ المظاهر الإلهية، مصحح ومطبوع

وهنا نلاحظ بوضوح تشعب معارف صدر المتألهين حيث آثاره تحكي عن هذا الأمر على الرغم من أن بعض التراجم عند ما تعرض للحديث عن صدر المتألهين ذكره باختصار شديد لا يتعدى بضع سطور وذكروا الشيء اليسير من مؤلفاته أمثال الزركلي الذي ذكر من مؤلفاته: أسرار الآيات، الأسفار، تفسير سورة الواقعة، شرح أصول الكافي، شرح الهداية للابهري، الشواهد الربوبية، المبدأ والمعاد، المشاعر، مفاتيح الغيب... وانتهى بها إلى هذا المقدار[١]. ومما يجب الإشارة إليه هو أن كتاب الأسفار الأربعة هو أشهر أثر له حيث يعد موسوعة علمية كاملة نظمها على أساس مراحل الحياة العقلية الأربعة والتي ذكرناها بالتفصيل.

ختاماً أؤكد بأن حياة صدر المتألهين جديرة بالدراسة والتأمل والتعمق بسبب ذاك التطور الذي حظيت به وبسبب الظروف المحيطة به والتي جعلت منه فيلسوفاً استطاع بعد مدة من الزمن أن يسيطر على جميع الحوزات العلمية التي تعنى بالفلسفة، فأصبحت فلسفته المتعالية هي الوحيدة المتداولة في المراكز العلمية وطغت شخصيته على أهم المذاهب الفلسفية المشهورة.

(١) الأعلام، تأليف خيرالدين الزركلي، ج ٥، ص ٣٠٣.



الفصل الثاني:

مصادر الفكر الصدرائي



مصادر الفكر الصدرائي

مما لاشك فيه إن مطالعة آثار صدر المتألهين المكتوبة والنظريات التي توصل إليها والحركة الفكرية التي طغت على حكمته المتعالية يدلل بوضوح على الأثر الذي تركته المذاهب الفكرية السابقة عليه، فها نحن نراه في آثاره يتعرض لذكر مسائل ومطالب من هذه المكاتب والمذاهب الفكرية سواء لجهة التأييد أو الاستشهاد أو النقض والرد أو الشرح والتوضيح. وتكاد لا تخلوا نحلة فكرية لم يذكرها صدر المتألهين في آثاره. ومقصودنا هنا من النحل الفكرية هي المذاهب التي راجت بين المسلمين وغيرهم؛ بداية من الفلسفة اليونانية القديمة بكامل فلاسفتها وعرفائها... إلى الفلسفات والمذاهب الفلسفية التي راجت في العالم الإسلامي أي المشاء، الإشراق... ثم المذهب الكلامي للمسلمين والنهج العرفاني الذي إعتمده العديد من المسلمين ولا ننسي هنا الأثر الذي تركه القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ والعترة الطاهرة على صدر المتألهين. بالإضافة إلى أن صدر المتألهين كان عنده إطلاع واسع على الفرق والمذاهب غير الإسلامية التي راجت في بعض البلاد غير الإسلامية، لا بل انه تعرض لنقض وتبيين بعضها في بعض مؤلفاته.

وهنا يمكن الادعاء أن النحل الفكرية المتقدمة على صدر المتألهين

قد تركت آثارها على منهجه الفكري وإنعكس، على مؤلفاته العديدة. لابل إن العديد من المفكرين صرحوا بأن فلسفة صدر المتألهين هي نتيجة تلاقي هذه النحل الفكرية. ويبقى أن مقدار تأثير كل واحد منها كان مختلفاً عن الآخر. حيث كان لبعضها الأثر البالغ عليه وهذا ما نشاهده من أبحاث صدر المتألهين التي تعرض فيها لذكر وشرح آيات القرآن أو الأحاديث أو الأثر الذي تركته الفلسفة المشائية والإشراقية عليه بينما لا نشاهد نفس الحال في تأثير العرفان والتصوف أو الكلام عليه؛ وإن كانت تركت آثارها الخاصة بها عليه أيضا.

وهنا يقول الدكتور حسين نصر في توضيح أثر هذه النحل على صدر المتألهين: يمكننا أن نشاهد في الأسلوب التأليفي الجديد الذي أسس له صدر المتألهين عناصره الخمسة بوضوح؟ فلسفة أرسطو وأتباعه، تعاليم الافلاطونيون الجدد، تعاليم أبن سينا، النظريات العرفانية لابن عربي والأصول الوحيانية. لقد حاول صدر المتألهين أن يضفي على الكشفيات العرفانية صورة منطقية ومن جهة أخرى حاول أن يستخرج المضامين الفلسفية والعقلية من الأحاديث والروايات بالخصوص ما جاء في نهج البلاغة. وبهذا الأسلوب إستطاع التأسيس لمنهج جديد من الحكمة[١]..

وفي تبيين وتوضيح أهمية نهج صدر المتألهين الفلسفي حاول الدكتور حسين نصر أن يوضح إشكال العديد من المؤرخين والمحققين غير الإيرانيين الذين اعتبروا أن بداية الفلسفة في العالم الإسلامي كان

(١) تاريخ فلسفه در اسلام، م.م. شريف، ج ٢، ص ٤٧٩.

عند الكندي وقد أكمله الفارابي وابن سينا ومع قيام الغزالي بنقد الفلسفة؛ أخذت الفلسفة الإسلامية بالتوجه نحو الزوال. واعتبر أن هذا الإشكال قد يصدق على العالم السني الذي حدّ الحكمة بالمشائية ولم يلتفت إلى عملية ازدهاره على أيدي الفلاسفة الشيعة. فالقرن الذي اعتبره هؤلاء ؛ قرن أفول الفلسفة (السادس الهجري) كان بداية لنهضة جديدة في الحكمة الإشراقية، التي تابعت عملية ترقيها مع ظهور مذهب الحكمة المتعالية الفلسفي.

ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة المسلمين الذين ظهروا ما بين القرن السادس والقرن التاسع الهجري كان لهم الأثر الأبلغ في تكوين الفكر الصدرائي. فلو بدأنا من نصير الدين الطوسي وتلميذه العلامة الحلي، قطب الدين الرازي وقطب الدين الشيرازي، غياث الدين منصور الشيرازي، السيد مير شريف الجر جاني وجلال الدين الدواني الذين قاموا بعملية مزج لاصول الحكمة الإشراقية والمشائية، لا بل حفظوا الفلسفة من الاندثار. وهناك أيضاً عر فاء كبار أمثال السيد حيدر الآملي، رجب البرسي، ابن تركه الأصفهاني، ابن جمهور الاحسائي. هؤلاء جميعهم قد عملوا جهدهم على التلفيق بين الشرع والعرفان.

كل هؤلاء العظماء الذين كان ظهورهم بعد عصر الانحطاط وزوال الفلسفة كما يعتبر البعض، شكلوا الأرضية لظهور صدر المتألهين الشيرازي الذي أسس للحكمة المتعالية؛ وبالتالي ليس من السهل الاطلاع على أصول الحكمة المتعالية من دون الرجوع إلى هؤلاء العظماء[١]. .

---

(١) رساله سه اصل، مقدمة المصحح، ص ١٢ ـ ١٧.

وهنا نتعرض باختصار لأهم ما تركته المذاهب الفكرية على صدر المتألهين.

القرآن الكريم وأحاديث المعصومين (عليهم السلام):

شكل القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام الركيزة الأساس لفكر صدر المتألهين؛ حيث تركا عليه الأثر البالغ، وعليهما قامت الحكمة المتعالية الصد رائية؛ فالمطالع لآثار صدر المتألهين ليس فقط يشاهد مقدار ما تركه النقل على فكر صدر المتألهين وآثاره العقلية، بل يتضح له بأن الحكمة التي رامها صدر المتألهين هي التي تحاول التقريب والجمع بين العقل والنقل وتثبت عدم تنافيهما وهذا ما سنوضحه بشكل مفصل عند تحدثنا في الفصول القادمة عن فلسفة صدر المتألهين المتعالية. ومع الإطلالة على آثار صدر المتألهين نشاهده أنه كتب في الفلسفة وفي العرفان والكلام والتفسير... ومع هذا لم ينسى أن تجتمع لديه في كل عمل علمي قام به أسباب الفكر الموجودة عنده والتي يشكل الوحي بمجموعه إحدى عناصرها الأساسية. وهنا نلاحظ صدر المتألهين يقول:

«فمن أثبت فلكاً ولم يرملكاً، وأثبت معقولاً وأنكر منقولاً فهو كالأعور الدجال، فهلا نظر بالعينين وما أثبت العالمين بحسب كل موجود وما جمع بين المعقول والمنقول والعقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن...»[١].

(١) تفسير سورة الواقعة، صدر المتألهين ص ٢٢٠.

بهذه العبارات الواضحة يمكن فهم ما رامه صدر المتألهين من الحكمة المتعالية ويتضح توجهه للتقريب بين العقل والنقل وعدم تنافيهما[١]. .

أما كيف ينظر صدر المتألهين إلى كتاب الله وإلى أحاديث المعصومين عليهم السلام فقد تحدث في كتابه أسرار الآيات عنهما فاعتبر: أن النور هو أحد أسماء القرآن الحسنى، ذلك لأن القرآن نور عقلي يمكن من خلاله كشف أحوال المبدأ والمعاد ومعرفة حقائق الأشياء. . . وبه يفوز الإنسان في القيامة[٢]. وهي عبارات جلية واضحة. ويقول حول أحاديث المعصومين ومدى أهميتها:

«إني قد صادفت من هذه الأحاديث أصدافاً علمية في بحرالحكمة والعرفان مشحونة بجواهر زواهر حقائق الايمان، مكنونة فيها لآليء معاني القرآن، مدعمة بدعائم قوانين البرهان. . .»[٣].

ونضيف بأن آثار صدر المتألهين منها ما هو متعلق بالآيات وتفسيرها بشكل بحت ومنها ما هو لشرح الأحاديث. . . أمثال شروحه المتعددة على القرآن الكريم وقد ذكرناها فيما تقدم وشرح أصول الكافي. . .

وقد استعمل صدر المتألهين النقل في موارد متعددة منها: للاستشهاد، الاقتباس، التفسير والتأويل، للرد على الآخرين،

---

(١) يراجع: حكمت متعاليه ملاصدرا در آئينه احاديث، ديناني، خردنامه صدرا، ش١٠ ـ ص ٤١ ـ ٣٧.
(٢) اسرارالآيات، صدر المتألهين، ص ٣٢.
(٣) شرح اصول الكافي، صدر المتألهين، ج ١، ص ١٦٨.

والاستدلال على بعض النظريات التي كان يذكرها، كل هذه الحالات يمكن ملاحظتها بوضوح عند مطالعة آثار صدر المتألهين.

أما لو إنتقلنا إلى التفاسير التي دونها صدر المتألهين فهي على نوعين، تفاسير مستقلة وتفاسير ضمنية.

المقصود من التفاسير المستقلة هي تلك الكتب والرسائل الصغيرة والكبيرة التي دونها تحت عنوان «تفسير القرآن الكريم» حيث كان بعضها يشتمل على تفسير سورة واحدة أو سور متعددة؛ أمثال: تفسير سورة الفاتحة، سورة البقرة حتى الآية ٦٢، الطارق، آية الكرسي، آية النور، سورة الأعلى، السجدة، الزلزال، يس، الواقعة، الضحى، الجمعة، الحديد والتفسير المعروف باسم أسرار الآيات وأنوار البينات.

أما التفاسير الضمنية فهي في الواقع الكتب الفلسفية له والتي ضمنها تفسير بعض الآيات وذلك بما يتناسب مع الموضوع[١]..

أما بالنسبة للآراء والنظريات التي تبناها صدر المتألهين والتي لعب فيها النقل دور الشاهد أو الدليل أو النقض... فهي باختصار على النحو التالي:

١ ـ يعتبر صدر المتألهين أن آيات القرآن الكريم توافق النظرية المنقولة عن أفلاطون في باب تجرد النفس، وذكر لذلك عدة آيات: التوبة / ٨٧، المطففين/ ١٤[٢]. وقال في مكان آخر بأن الآيات على هذا

(١) يراجع گزارشي از تفاسير صدر المتألهين بر قرآن كريم، سيد صدرالدين طاهري، خردنامه صدرا، ش ١، ص ٥٧ ـ ٦٣.
(٢) الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٩.

المطلب كثيرة ذكر منها الآيات التالية: (٣٨/ ٧٢)، (٤/ ١٦٩)، (٢٣/ ١٤)، (٣٦/ ٣٦)، (٣٥/ ١١)... والأحاديث متعددة أيضاً على هذه المسألة من أهمها قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرفه ربه»، وقوله ﷺ: «من رآني فقد رأى الحق»، وقوله ﷺ: «أنا النذير العريان»[١]..

٢ ـ ذكر بعض الآيات القرآنية للاستدلال على وقوع الحركة في الجوهر: النمل/ ٩٠،[٢] وأحاديث الأئمة أيضاً تؤيد المسألة[٣]..

٣ ـ وأتى ببعض الأحاديث لإثبات أن الممكنات محتاجة في جميع المراتب إلى الوجود لأنها الفقر المحض... «الفقر سواد الوجه في الدارين»[٤] وأيد بالآيات مسألة، أن موجودية الأعيان وقبولها الفيض الإلهي منوط بالدخول في دار الوجود حيث تظهر جميعها بنور الوجود[٥].

٤ ـ وذكر بعض الآيات لتأييد مسألة أن أول ما يفيض عن الباري هو أمر وحداني، (القمر/ ٥٠)[٦].

٥ ـ قام بالإتيان بالآيات القرآنية لنقد المعطلة في قولهم بأن فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة[٧].

(١) الشواهد الربوبية، صدر المتألهين، ص ٢١٧ ـ ٢٢١.
(٢) الشواهدالربوبية، ص ٨٤، الأسفار، ج ٣، ص ١١٠ ـ ١١١.
(٣) المشاعر، صدر المتألهين، ص ٦٦.
(٤) الأسفار، ج ١، ص ٦٩.
(٥) الأسفار، ج ٢، ص ٣٥٠ و٣٥٥.
(٦) الشواهد الربوبية، ص ١٣٩.
(٧) الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٩.

٦ ـ استشهد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام على نفي زيادة صفاته تعالى على ذاته[١].

٧ ـ وذكر العديد من الآيات القرآنية لتوضيح المعنى المقصود من القدرة والعناية والقضاء.[٢]..

٨ ـ استشهد بالعديد من الآيات في بحث فعل الواجب تعالى[٣]..

٩ ـ ذكر شواهد من القرآن الكريم على بقاء النفس بعد البدن (الإسراء/ ٨٥)، (طه/ ٥٥)[٤] ويشير بالبعض إلى مسألة ترقيات وتحولات النفس الإنسانية من نشأة إلى أخرى، (الأعراف/ ١١)[٥]، وأشار إلى أن انتقال وتحول النفس من النشأة الطبيعية الدنيوية إلى نشأة أخروية هو على أساس الملكات والأحوال المختلفة الناتجة عن الأعمال والأفعال الدنيوية، (الأنعام/ ٣٨)؛ (المائدة/ ٦٠)؛ (النور/ ٢٤)[٦]. وذكر بعض الأحاديث لإثبات كينونة النفس سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ[٧]. واستشهد بالآيات القرآنية على مسألة كون النفوس الإنسانية في بداية الفطرة الإنسانية من نوع واحد ولكنها مختلفة في الفطرة الثانوية، (البقرة/ ٢١٣)؛ (الحشر/ ١٤)[٨]..

(١) الأسفار، ج ٦، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) الأسفار، ج ٦، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.
(٣) المشاعر، ص ٥٨ ـ ٦٣.
(٤) الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.
(٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٥.
(٧) كتاب العرشية، ص ٢٣.
(٨) الأسفار، ج ٨، ص ٢.

١٠ ـ وأجاب بالآيات القرآنية على القائلين بالتناسخ، (النساء/ ٥٦)[١].

١١ ـ ما ذكرناه هو غيض من فيض الآيات والأحاديث التي ذكرها صدر المتألهين في آثاره الفلسفية بالأخص ذكرناها للتوضيح فقط وليس للاستقصاء حيث إن استقصاء الآيات والأحاديث المستخدمة والمستفاد منها في كتب صدر المتألهين الفلسفية يحتاج إلى مجال أوسع. وما ذكرناه يدل بوضوح على مدى الأثر الذي تركته هذه الأمور على صدر المتألهين والرؤية التي اعتمدها فيما يتعلق بالنقل[٢]. .

الحكمة اليونانية القديمة

كان للفلسفة اليونانية القديمة مكانة خاصة في آثار صدر المتألهين يشاهدها بوضوح كل من تصفح آثار فيلسوفنا هذا. وهي بلا شك تركت آثارها على فكره وآراءه والنظريات التي أتى بها، وتكمن أهمية الفلسفة اليونانية عند صدر المتألهين ليس بسبب أن آراءه إتفقت وآراءهم بل بسبب الصورة التي صورها صدر المتألهين عن هؤلاء وهذا ما سنشاهده من بعض كلماته التي سنذكرها.وهنا أود الإشارة إلى نقاط مختصرة:

١ ـ ساد الفكر اليوناني في أوساط الفكر والمفكرين الإسلاميين وأخذ مكاناً واسعاً حتى قيل أن المسلمين هم الوارثون للفلسفة اليونانية،

---

(١) الأسفار، ج ٨، ص ٣١.

(٢) لمزيد من الاطلاع يراجع:

ـ تأثير قرآن كريم در شكل گيري حكمت متعاليه، مصطفي بروجردي، خردنامه صدرا، ش ٢٠، ص ٥٧ ـ ٦٠.

ـ گزارشى از تفاسير صدر المتألهين بر قرآن كريم، ص ٥٧ ـ ٦٣.

وذلك بفضل حركة نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية. على هذا شكل الفكر اليوناني أحد العوامل التي ساهمت في تقوية الفكر الإسلامي.

٢ ـ النظرة الخاصة التي نظر بها المفكرون المسلمون إلى اليونانيين جعلت منهم أشخاصا غير عاديين بل جعلتهم في مصاف الأولياء والأنبياء وما شابه ذلك وهذا يمكن استفادته من كلام صدر المتألهين والأكثر من هذا من كلام شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الذي تحدث بوضوح حول مكانتهم؛ وعلى هذا المنوال سار باقي فلاسفة الإسلام.

٣ ـ المسائل التي عالجها اليونانيين والتي كانت تتلاقى بمجملها مع المسائل الهامة التي شغلت أذهان المفكرين الإسلاميين؛ جعلت منهم محطاً لأنظار المسلمين سواء لجهة مناقشة آراءهم وشرحها أو نقدها وتصحيحها.

٤ ـ أدى الغموض الموجود ـ والذي مازال حتى يومنا هذا في بعض أوجهه ـ في تاريخ الفلسفة اليونانية إلى التباسات كبيرة لدى المسلمين. فكم من النظريات التي نسبها المسلمون لواحد منهم وهي لآخر وكم اعتقدوا بفيلسوف أمرا والواقع كان غيره، وكم حمّلوا اليونانيين من النظريات هي ليست لهم. وهنا أود التعرض للالتباس الذي سيطر على المفكرين المسلمين بشأن أفلوطين حيث اعتبروه أرسطو، وبذلك قاموا بنسبة نظريات أفلوطين إلى أرسطو، فنسبوا للأخير من النظريات ما لم يقل بها، وقاموا بإجراء عملية مصالحة بين النهج الأفلاطوني والارسطوئي من خلال أفلوطين وإلى ما هنالك من مسائل أدى التباسها لدى المسلمين إلى آثار ليست مرضية.

أما كم تأثر صدر المتألهين من اليونانيين، هنا يمكن القول إن العديد من المسائل التي ذكرها صدر المتألهين يمكن إرجاعها بشكل أو بآخر إلى اليونانيين فإن لم يتحدثوا بها صراحة كانوا أشاروا إليها ايمائاً أو جزروا لها وهيئوا الأرضية لظهورها.

أما كيف صور صدر المتألهين فلاسفة اليونان، فيكفينا أن ننقل بعض عباراته التي ذكرها في أكثر من مكان بعينها، قال في الأسفار:

«واعلم إن اساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية، ثلاثة من الملطيين: تالس وأنكسيمانس وأغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة؛ أنباذ قلس وفيثاغورث وسقرط وافلاطن وأرسطا طاليس قدس الله نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم؛ فلقد اشرقت أنوار الحكمة في العالم بسبهم وإنتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم.

وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متألهين معرضين عن الدنيا مقلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة، ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيما. بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعة من الصناعات...»[1].

فما ظننا بمن يتحدث عنهم بهذه العبارات لقد أكبرهم بما جعلهم في مقام فريد. ونفس هذه العبارات نقلها صدر المتألهين في رسالة الحدوث[2]. وأضاف: «... فإن أولئك الأساطين من أعاظم الحكماء

---

(١) الأسفار، ج ٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٢) رسالة في الحدوث، صدر المتألهين، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

الأولين المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة نبوة الأنبياء الماضيين وأهل السفارة الإلهيين...»(١) واعتبر فرفريوس من الراسخين في الحكمة(٢). وقال حول أرسطو: «فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهية وأعلى مرتبته»(٣). وقد بالغ في التحدث عنه حتى قال: «أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله وانه من الأولياء الكاملين»(٤). وهكذا فعل في مفاتيح الغيب(٥).

وطبعاً فإن صدر المتألهين قد تبنى ودافع عن آراء الفلاسفة اليونانيين ونقد البعض الآخر، أما أهم الآراء والنظريات اليونانية التي اختارها ودافع عنها صدر المتألهين فهي على النحو التالي:

أيد صدر المتألهين نظرية أفلاطون في المثل ودافع عنها وأقام أدلة جديدة على إثباتها وقال بعبارة وجيزة: «الحق إن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية في غاية المتانة والاستحكام...»(٦) وأفكار أرسطو كانت شديدة الوضوح في كتبه بالأخص فيما يتعلق بأبحاث الحركة الطبيعية الأزلية؛ وإثبات احتياج المتحرك إلى محرك ينتهي إلى محرك لا يتحرك.(٧)..

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٢) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ج ٢، ص ٥٠١.
(٣) الأسفار، ج ٩، ص ٧١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٥) راجع كلامة عن ارسطو: مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٩٦.
(٦) الأسفار، ج ١، ص ٣٠٧.
(٧) راجع: الفيلسوف الايراني الكبير، ص ٣٣.

ومما لاشك فيه فإن آراء أفلوطين المذكورة في مؤلفاته كانت جلية في آثار صدر المتألهين وأهم هذه الأفكار:

١ ـ قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، فعلى الرغم من أن صدر المتألهين هو الذي برهن عليها إلا أنها مذكورة في أثولوجيا[١].

٢ ـ قاعدة إمكان الأشراف وإمكان الاخس، هذه القاعدة التي كان لها مكانة خاصة عند شيخ الإشراق وصدر المتألهين بالأخص في إثبات العوالم المجردة. وقد صرح صدر المتألهين بوجودها في اثولوجيا[٢].

٣ ـ النفس في وحدتها كل القوى التي هي من القواعد الأساسية في الحكمة المتعالية في أبحاث النفس. وقد أشار صدر المتألهين إلى وجودها في اثولوجيا[٣].

٤ ـ الحركة الجوهرية، فعلى الرغم من أن مكتشفها هو صدر المتألهين إلا أنه أشار إلى أن مصدرها القرآن الكريم وكلمات المتقدمين أمثال صاحب اثولوجيا[٤]. وهناك مسائل أخرى كثيرة نقلها صدر المتألهين عن اثولوجيا أو تأثر بها من أمثال: اعتبار أن الصادر الأول واحد لا تدركه العقول ولاتصل إلى كنهه الافكار... وما يلحق هذا البحث مما يتعلق بكيفية صدور العالم المركب من البسيط[٥]..

---

(١) اثولوجيا، افلوطين، الميمر ١٠.
ـ الأسفار، ج ٦، ص ٥٧.
(٢) الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٤. وهى موجوده في اثولوجيا، الميمر ٧ و٨.
(٣) الأسفار، ج ٩، ص ١٠٥.
(٤) الأسفار، ج ٣، ص ١١١ ـ ١١٢.
(٥) للاطلاع اكثر على هذا الموضوع يراجع:
ـ صدر المتألهين واثولوجيا، سعيد رحيميان، خردنامه صدرا، ش ٢٥، ص ٣٥ ـ ٤١.
ـ الفيلسوف الايراني الكبير، ص ٣٤ ـ ٣٥.

ونرى صدر المتألهين ينسب نظرية إتحاد العاقل والمعقول إلى فرفريوس[١]. وطبعاً قبوله لآراء هؤلاء الفلاسفة لا يعني أنه لم يخالفهم، بل العكس صحيح حيث أنه عارضهم في العديد من الأماكن بالأخص في مسألة حدوث العالم[٢]، وغيرها من النظريات. ما يمكن إستنتاجه من هذا المطلب هو أن صدر المتألهين عالج المسائل الفلسفية المذكورة عند اليونانيين التي يمكن لها أن تلعب دوراً في تثبيت دعائم فلسفته وتساعد على تمتين آراءه ونظرياته الخاصة فقبل ما يخدم هدفه وترك ما لا يعنيه ونقد منها ما يمكن أن يهدم ما أراد بناءه. هذا وستتضح بشكل أوضح الآثار التي تركها اليونانيين على صدر المتألهين عند حديثنا حول إبتكارات صدر المتألهين الفلسفية، حيث نتحدث هناك عن مجموعة نظريات هذا الفيلسوف التي تعتبر من إبتكاراته الخاصة.

علم الكلام الإسلامي

إن مطالعة آثار صدر المتألهين والأهمية التي أعطاها للأبحاث الكلامية تجعل منه متكلماً من الدرجة الأولى على أساس أن صدر المتألهين كان يعمل وفي جميع آثاره على تسخير كل المقدمات العلمية والعلوم الضرورية لتكون وسيلة للدفاع عن الدين وتبيينه وتوضيحه، وهذه هي وظيفة المتكلم. ويكفي هنا أن نعلم أن صدر المتألهين الذي عاش في ظل رواج وإزدهار الافكار والآراء الكلامية المختلفة وقد وضحنا ما كانت تلاقيه حوزة شيراز من إزدهار، حيث يمكن الادعاء بسهولة أن صدر

---

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٧.

(٢) رسالة في الحدوث، ص ١٥٢.

المتألهين قد تأثر بافكار هؤلاء المتكلمين تأثراً بارزاً فبالإضافة إلى أنه يستشهد بكلامهم في كتاباته يقوم بمناقشتها ونقدها والرد على العديد منها. هذه مسألة يمكن ملاحظتها بسهولة عند مطالعة آثاره بالأخص كتاب الحكمة المتعالية. فصدر المتألهين متكلم إلى جانب أنه فيلسوف... حيث نرى أكثر أبحاثه هي أبحاث كلامية سواء لجهة طرح المسائل ومعالجتها أو لجهة تعهد المسؤولية الملقاة على عاتق المتكلمين.

ولعل الغزالي هو أكثر المتكلمين الذين تركوا آثاراً واضحة على صدر المتألهين حيث ذكر آراءه في أماكن عديدة وشرحها ونقدها. وهنا ينقل السيد قاسم جوادي عن الأستاذ جلال الدين الآشتياني في رسالة له اسمها «الرسالة النورية...» اعتقاده بأن صدر المتألهين كان يعتقد بالغزالي وآراءه بالخصوص فيما يتعلق بالمباحث الذوقية والمطالب المتعلقة بالعرفانيات وتأويل آيات القرآن التي تحكي عن الأخلاقيات[١].

ويعتقد البعض بأن كلما جاء في تأليفات صدر المتألهين من مطالب خطابية أو تمثيلية فمأخوذة في الغالب من كتب الغزالي لا سيما أم كتبه إحياء علوم الدين حيث نقله عينا أو تلخيصا أو شرحاً مع إصلاحات لهفواته على ما يقتضيه المقام[٢].

ويكفي أن نطالع العبارات التي مدحه بها حيث قال عنه: «... إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام حجة الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان...»[٣].

(١) تأثير انديشه هاي غزالي بر ملاصدرا، قاسم جوادي، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢.
(٢) المصدر نفسيه.
(٣) الأسفار، ج ٢، ص ٣٢٦.

وطبعاً فان مطالعة كتب صدر المتألهين والالتفات إلى أسماء الكتب والأشخاص. . . التي ذكرها تهدينا إلى حقيقة مفادها أن الأثر الذي تركه عليه علم الكلام كان كبيراً. وطبعاً تأييده لهم وذكره لمسائلهم لم يمنعه من نقد منهجهم والتعرض لمسائلهم حيث نسب إليهم بعض الأمور التي تعتبر من أخطاء منهجهم من أهمها أن المقدمات التي يدخلون من خلالها على علومهم هي خطأ فيتعجب صدر المتألهين منهم كيف يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ويزيد حيث يقول بأنهم لا يعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات وليس غرضهم من العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن الادناس[١].

ويعتقد بأن الأدلة التي يعتمدونها في إثبات مقاصدهم متزلزلة الأركان وأقيستهم ضعيفة البنيان فتراهم يعتمدون المجادلات من غير بصيرة ولا يقين[٢]. وفي الختام اعتبر أن طالب الحقيقة لا يعتني بكلام من لا كشف له ولا بصيرة في إدراك الحقائق كجمهور المتكلمين[٣].

وهنا يمكننا أن نستخلص المسائل التالية: أولا إن صدر المتألهين كان عنده اهتمام خاص بالكلام ومسائله فقام بمعالجتها في أكثر كتبه لا بل في أجمعها سواء لجهة الشرح والتوضيح أو الدفاع عنها. ثانياً اعتمد منهجاً خاصاً سنوضحه فيما يأتي، واعتبر أن أسلوبه في توضيح المسائل

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) رسالة في الحدوث، ص ١٠ ـ الأسفار، ج ١، ص ٢٢٧.

(٣) مفاتيح الغيب، ملاصدرا، ج ١، ص ١٧٧.

الكلامية هو الأسلوب الأصح وهذا ما يمكننا ملاحظته بوضوح من العبارات التي نقد بها أسلوب المتكلمين. وثالثاً لم يكن صدر المتألهين على قناعة بأسلوب الفرق الكلامية فنقدهم وخطاءهم في طبيعة معالجتهم للمسائل هذه.

الحكمة المشائية

حكمة المشاء هي الحكمة الأوضح ظهوراً في فلسفة صدر المتألهين المتعالية إلى جانب حكمة الإشراق. بالأخص أن منهج صدر المتألهين في حكمته كان يغلب عليه مسألة الجمع والتوفيق بين العقل والوحي والإشراق أي المشاء والإشراق والوحي. أما لو نظرنا إلى آثار صدر المتألهين فنراه تارة يؤيد كلام المشائين وتارة أخرى يأتي بكلامهم للدلالة على صحة منهجه وأدلته وتارة يقوم بمعارضتهم. وفي نظرة سريعة إلى أهم المسائل التي نقلها صدر المتألهين عن المشائين نصل إلى النتيجة:

إستفاد صدر المتألهين من آراء المشائين بالأخص شيخهم ابن سينا في إثبات أن الوجود موجود في الأعيان(١). وذكر تأييداً من الشيخ الرئيس على أن المجعول هو الوجود وليس الماهية(٢). ونقل قول الفارابي في أن تشخص الشيء بصورته(٣). وإستشهد بكلام الشيخ الرئيس في مسألة كيفية تشخص الفصل(٤). وأيد كلامه في مسألة أن بقاء

(١) الأسفار، ج ١، ص ٦٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٩.
(٣) المصدر نفسه، ج ٢؛ ص ١٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

الموضوع ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد[١]. ووجه كلامه في مسألة أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول[٢]. وذكر أدلته في نفي التسلسل[٣]. وأيد كلامه في أن التصورات قد تكون مبادئ للأشياء[٤]. ووافق على رأيهم في اعتبار أن العلم بالأشياء من ناحية العلل هو علم كلي[٥]. وإستند إلى آراء المشائين في دفع الشبهات الواردة على مسألة الشر[٦]. ونقل كلامه في أدلة تجرد النفس ووافقه في كثير من أبحاثها[٧].

ما ذكرناه هو الشيء اليسير مما تركته الحكمة المشائية على صدر المتألهين وسيتضح المزيد في أثناء البحث. من جهة أخرى عارض صدر المتألهين العديد من آراء المشائين وقام بنقدها وقد خص فصلاً كاملاً لبحث معارضته في مسائل لابن سينا وأهم هذه المسائل:

من الأمور التي عارضه بها ما يتعلق بكيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن واعتبر أن هذه المسالة عجز الشيخ الرئيس عن حلها على رغم فرط ذكاءه وشدة فهمه لا بل ونسب إليه تبلد الذهن عند تحقيقه في الهويات الوجودية دون الأحكام العامة. ومن الأمور الأخرى التي عارضه بها منعه الحركة في مقولة الجوهر. ومنها إنكاره للصور المفارقة

(١) الأسفار، ج ٢، ص ١٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٤.
(٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٧٩ - ٨٠.
(٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٧٠.

الأفلاطونية. ومنها إنكاره لاتحاد العاقل والمعقول وكذا إتحاد النفس بالعقل الفعال. ومنها تبلد ذهنه في تجويز عشق الهيولى للصورة. ومنها إنكاره تبدل صور العناصر إلى صورة واحدة معقولة الكيفية. ومنها عجزه عن إثبات حشر الأجساد. ومنها رسوخ اعتقاده في تسرمد الأفلاك والكواكب وأزليتها بأشخاصها. ومنها ارتباكه حين سأله بهمنيار في بعض أسئلته: ما السبب في أن بعض قوى النفس مدركة وبعضها غير مدركة مع أن الجميع قوى لذات واحدة، فقال في الجواب: إني لست احصل هذا، وذلك ـ بقول صدر المتألهين ـ لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجردة. وخالفه في مسألة شعور الحيوانات بذواتها. ومنها أن الشيخ الرئيس كان عاجزاً عن تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان بسبب عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركة. ومنها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان صار متحيراً في بقاء النفوس الساذجة الإنسانية بعد البدن. ومنها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده بل إعتبره أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتب زماني بل بترتب علي ومعلولي. وإلى ما هنالك من العبارات التي عارضه بها. قال صدر المتألهين في ختام بحثه هذا:

«و قد علمت فساد ما زعمه وأن الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر، فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب، وفن أرثما طيقي وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب،

وذكرالادوية المفردة والمعاجين... وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها أهلاً، وليس للرجل الالهى أن يخوض في غمرتها»[١].

الحكمة الإشراقية

تعتبر تعليقة صدر المتألهين على كتاب حكمة الإشراق للسهروردي من إحدى أهم كتبه الحكمية التي تناول فيها حكمة الإشراق بالشرح والتوضيح... وهذا إن دل على شيء فهو يدل أولا على منهج صدر المتألهين المتأثر بالإشراق وثانياً على ضلوعه التام بمبادئ ومفاهيم حكمة الإشراق. هذا وإذا أضفنا أن العديد من كتب صدر المتألهين فيها نفحة إشراقية بحيث اعتقد البعض أمثال هنري كوربن بأن منهجه إشراقي، وتعرضنا لما تحدث به صدر المتألهين عن الشيخ الإشراقي وفلسفته واتباعه، لحكمنا جزماً بأن الأثر الذي تركته الحكمة الإشراقية على فيلسوفنا ليس بالأمر اليسير، ولجزمنا بأن صدر المتألهين قد تأثر إلى حدود بعيدة بهذا المنهج الذي أسس له الشيخ الإشراقي.

ولعل من أهم العبارات التي تحدث بها صدر المتألهين حول شيخ الإشراق هو وصفه إياه بأنه يتمتع بذكاء خارق وشدة براعة وكثرة غور في المسائل العلمية لا بل هو من المتوغلين في الرياضات الحكمية وفهم الأسرار الإلهية[٢].

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ١٠٨ ـ ١٢٠.
(٢) للاطلاع على هذه العبارات راجع: الأسفار، ج ٦، ص ١٧٩ والأسفار، ج ٩، ص ٤٠، وابتكارات فلسفي صدر المتألهين، قسم اول، ص ٦٠ ـ ٦٢، خردنامه صدرا، العدد ١١.

ولعل مسألة النور التي أسس لها شيخ الإشراق لا بل وقامت فلسفته على أساسها هي التي جعلت صدر المتألهين يستلهم نظرية أصالة الوجود التي قامت عليها كل فلسفة صدر المتألهين. وبمقارنة بسيطة بين مفهوم النور عند السهروردي ومفهوم الوجود عند صدر المتألهين، نصل إلى ما ادعيناه أي تأثر الحكمة المتعالية من المنهج الإشراقي.

يتحدث السهروردي عن النور وخواصه ويعتبر أن كل ما كان نوره أشد فهو أكمل؛ والنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وأن اختلاف الأنوار هو بالكمال والنقص. وهذه الأمور بعينها يجريها صدر المتألهين على الوجود. فالوجود، هو الظاهر بنفسه والمظهر لغيره وكلما كانت مرتبة وجود أشد فهو أكمل وجامع لجميع كمالات مادون وعلية يكون الاختلاف بين مراتب الوجود بالشدة والضعف والكمال والنقص. ونور الأنوار عند السهروردي هو الأصل وكافة الأنوار سواء في السلسلة الطولية أو العرضية فهي ناشئة عن نور الأنوار. وقد جعل صدر المتألهين الوجود هو الأكمل وهو فوق كل كمال. ولو عدنا إلى بعض عبارات صدر المتألهين حول الوجود لوجدناه يقول:

«الوجود كله نور وحياة عندنا لما عرفت أنه أظهر الأشياء، والإشراقيون وحكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها البصر كالأنوار والكواكب والشهب والسرج دون الطبائع والاجرام... ولو لم يكن الطبيعة في أصلها نور لما وجدت بين

النفس والجرم. والهيولى هى أول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة...»[١].

طبعاً هناك إختلافات متعددة بين المنهجين لعل أهمها أن صدر المتألهين يعتبر الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب تختلف شدة وضعفاً بشكل أن وحدة الوجود لا تخل بكثرة المراتب وكثرة المراتب لا تناقض الوحدة. أما النور في الفلسفة الإشراقية فهو حقائق تختلف بالشدة والضعف[٢].

وعلى أساس قبوله قاعدة النور أيد صدر المتألهين كلام الإشراق حول النفس الذي اعتبرها ذات بسيطة نورية ذاتية صرفة[٣].

العرفان الإسلامي

من المصادر الأخرى التي أسهمت في تشكل الفكر الصدرائي والتي كانت محسوسة إلى حد بعيد، الكتب العرفانية وآراء ونظريات كبار العرفاء المسلمين بالأخص محي الدين بن عربي وأتباعه. وقد أكد العديد من المفكرين المسلمين على هذه المسألة فوضحوا الدور الذي

(١) الشواهد الربوبية، ص ١٤٨.
ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة:
- الأسفار، ج ١، ص ٦٨ - ٦٩.
- فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، ص ١٩ - ٢٠.
- بحثي تطبيقي درباره اصالت نور در سهروردي واصالة وجود در ملاصدرا، د. رضا اكبريان، خردنامه صدرا، العدد ٢٥، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) بحثي تطبيقي درباره اصالت نور در سهروردي واصالت وجود در ملاصدرا، د. رضا اكبريان، خردنامه صدرا، العدد ٢٥، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) الأسفار، ج ٢، ص ٤٤.

لعبه العرفان في تشكيل الفكر الصدرائي حيث قام العلامة حسن حسن زاده الآملي بتوضيح هذا الدور وقام بإحصاء مواضع الأثر الذي تركه العرفان في كتابات صدر المتألهين وقال: «. . . أكثر المسائل التي نقلها صدر المتألهين عن الشيخ الأكبر ومشايخ العرفان الآخرين هي أساس مصادر حكمته المتعالية؛ وقد إعتمد في ذلك على كتب الفن أمثال تمهيد القواعد وشرح الفصوص للقيصري ومصباح الأنس والفتوحات المكية. . .»[١].

وشدد صدر المتألهين في العديد من كتاباته على أهمية العلم الحاصل عن طريق العرفان قال في مفاتيح الغيب:

«إعلم هداك الله. إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء، وهذا أقوى وأحكم من سائر العلوم»[٢].

فالعلم اللدني لا يعرف قدره إلا قلة من العلماء، قال في إيقاظ النائمين:

«فهذه يا حبيبي، طائفة من رموز الهية وأسرار ربانية ومسائل ذوقية وعلوم كشفية. . . وإني قد حققت في سالف الزمان، مسألة التوحيد في كتبنا ورسائلنا على طريقة نظر بحثي، حسبما خلت أفهام الحكماء والفضلاء. وما ذكرت ههنا، فهو نمط آخر الهى وأسلوب جديد قدسي لايعرف قدره إلاعالم أحدي ولا يدرك غوره إلا عارف حقي. . .»[٣].

(١) عرفان وحكمت متعالية، حسن زاده آملي، ص ١٩.
(٢) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ج ١، ص ٢٢٠.
(٣) إيقاظ النائمين، صدر المتألهين، ص ٣.

ويزيد في المسألة إيضاحا الالتفاتة الخاصة التي توجه بها إلى زعيم العرفاء، محي الدين ابن عربي الذي عبر عنه بعبارات أمثال الشيخ العارف المتأله، العارف المحقق، الشيخ الجليل وقدوة المكاشفين.[١]..

وفي نظرة سريعة لأهم النظريات العرفانية التي تركت آثاراً على صدر المتألهين نصل إلى النتيجة التالية[٢]:

١ ـ يذكر صدر المتألهين ابن عربي في أغلب مباحث الوجود بالأخص عند تحدثه عن الماهية الإمكانية؛ فالماهية بذاتها لم تخرج من الخفاء والبطون إلى الظهور والشهود وبما أنها لم تتصف بالوجود فهي عن طريق أولى لن تتصف بباقي الصفات الخارجية الوجودية والكمالية التي تأتي بعد الوجود. فالماهية تابعة للوجود في كافة حالاتها. وقد إستلهم صدر المتألهين من كلام ابن عربي في بحثه هذا.

وفيما يتعلق بالوجود الذهني فان صدر المتألهين يعتقد بأن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية مثالاً لمخلوقاته وهي مثال ونموذج لصفاته وأفعاله بالأخص من جهة القدرة، العلم، الإرادة، الحياة، السمع والبصر. وقد جاء بتأييد لهذا الأمر من كلمات ابن عربي قال: «و يؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي في كتاب فصوص الحكم؛ بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله مالا وجود له إلا فيها...»[٣].

---

(١) جاء بعض هذه العبارات في: الأسفار، ج ٩، ص ٤٥.

(٢) تراجع المقالة التالية: تأثير محي الدين عربي بر صدر المتألهين وفلسفه او، علي زماني قمشه اي، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢.

(٣) الأسفار، ج ١، ص ٢٦٦.

٢ ـ يعتقد العرفاء بأن الأشياء لا يمكن معرفتها إلا من خلال معرفة الواجب تعالى وقد إتبع صدر المتألهين العرفاء في هذا الأمر وطرح مسألة أن العلم بالمعلول لا يمكن أن يتم إلا من خلال العلم بالعلة. فإعتبر أن الماهيات هي مرائي لمراتب حقيقة الوجود، أما الحق تعالى بما أن ذاته فياضة على الإطلاق بحيث تفاض منه صور ومعقوليات الأشياء فهو مبدأ ومظهر الأشياء؛ فالعلم التام بالعلة سبب للعلم التام بالمعلول. فمن يعلم حقيقة العلة سيطلع على أطوارها وشؤونها.

٣ ـ يعتقد العرفاء بأن العالم يتجدد في كل لحظة من خلال نظرية تجدد الأمثال بحيث لا يوجد أي إتحاد بين القديم والحادث. ويعتقدون بأن الماهيات تظهر من خلال التجلي الذي هو الوجود المنبسط. كل كلام العرفاء هذا لم يذكر عليه أي دليل من قبلهم، وقيل أن صدر المتألهين تأثر بابن عربي فكان قوله بالحركة الجوهرية وقام بإثباتها بأدلة متعددة. [وسأني فيما بعد توضيح الفرق بين القول بالحركة الجوهرية ونظرية تجدد الأمثال].

طبعاً خالف صدر المتألهين العرفاء في قولهم باللبس والخلع، أي أن الأشياء تخلع صورة وتلبس أخرى؛ بل يقول باللبس بعد اللبس؛ أي أن الأشياء في كل آن ترتدي صورة أكمل من السابقة من دون أن تتخلى عنها.

٤ ـ إن ما يعتبره الجمهور وعامة الناس شراً فهو بشكل حتمي مراد الإرادة الأزلية للباري تعالى وهذا سيكون في طريق صلاح حال الكائنات.

في هذه المسألة فإن رأي صدر المتألهين يوافق رأي الغزالي وابن عربي حيث ذكروا دليلاً على إثبات أن العالم الموجود لا يمكن أن يكون هناك ما هو أفضل وأحسن منه.

٥ ـ نرى صدر المتألهين يعتبر التفسير العرفاني للأحاديث هو الصحيح والأهم؛ قال عند حديثه حول مكان الجنة والنار ومأوى الكفار في النار:

«. . . هذه الاخبار والروايات وإن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لإبتناء علومهم ومعارفهم على أصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار. . .»[١].

إن ثقة صدر المتألهين بالعرفاء لم تمنعه من توجيه النقد إليهم بالأخص أنه وضح في عباراته المراد والمقصود من العارف والنهج العرفاني حيث شاهدناه يقول إن علومهم ومعارفهم مبتنية على أصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية. . . وما إلى هنالك من العبارات التي شاهدناها قبل هذا، وهذا يعني أن العارف الذي لا يكون منهجه هذا النهج فهو خارج عنهم. وبعبارات مختصرة يتحدث عن العارف الحقيقي ويقول:

«والعارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهية، والمعالم الربوبية على الوجه البرهاني اليقيني الذي لايتطرق إليه وصمة

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٣٢٧.

ريب وشك وإن إختلف عليه الأحوال ومضت عليه النشآت مع إتصافه بالزهد الحقيقي وتهذيب الاخلاق وتطهير الملكات...»[١].

هذا التصوير جعله يخرج من العرفاء من لا تنطبق عليهم الصفات التي ذكرها فقال متعرضاً لهؤلاء:

«و أكثر ما إعتاده عامة المتصوفة وعوام الوعاظ في هذا الزمان، كلمات مزخرفة شعرية... والمجلس لايحويه إلا أجلاف العوام وسفهائهم وقلوبهم محشوة بالشهوات وبواطنهم غير منفكة عن الالتذاذات... سود الله تعالى وجوههم في الدارين بما ظهر فضيحتهم بالمشعرين...»[٢].

وكان يعتبر أن بعض كلماتهم تشوش القلوب وتدهش العقول وتحير الأذهان ولا يكون لها مفهوم عند قائلها بل صدرت منه عن خبط في عقله وتشويش في خياله[٣].

ثم بعد أن يرسم هذه الصورة يقدم العلاج لهم ويقول:

«فمن أجل هذا صار واجباً على الحكماء والصوفية لوأرادوا فتح أبواب الحكمة والمعرفة للمتعلمين، وكشف الأسرار للمريدين، أن يروضوهم أولاً بفنون الرياضات النفسية والبدنية، ويهذبوا عقولهم بصنوف التأديبات الشرعية والحكمية؛ لكيلا يصفوا نفوسهم ويتهذب عقولهم...»[٤].

---

(١) كسر أصنام الجاهلية، صدر المتألهين، ص ٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

وفي الختام يمكن خلاصة العلاقة التي تربط صدر المتألهين بالعرفاء في النقاط التالية[١]:

١ ـ حاول صدر المتألهين إحياء العرفان في ظل الفلسفة.

٢ ـ حاول إدخال العرفان في عملية التوضيح العلمي والتحقيقي بإعتباره عنصراً من الفلسفة.

٣ ـ البرهنة على أكثر المسائل العرفانية والإستفادة من الأصول التي أسس لها صدر المتألهين في البرهنة على باقي المسائل العرفانية.

٤ ـ توضيح مسائل الوجود والقضايا البرهانية بلغة العرفان.

---

(١) لمزيد من المعلومات يراجع: لوامع العارفين، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

الفصل الثالث:

منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية

منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية

سنحاول في هذا الفصل الإطلالة على منهج صدر المتألهين الذي اعتمده في الحكمة المتعالية حيث يتضح من خلاله الأهمية الخاصة لفلسفة صدر المتألهين بما يميزها عن المناهج الأخرى، هذا إذا ما علمنا بأن هناك من يدعي عدم أصالة فلسفة صدر المتألهين والسبب في ذلك يعود لاعتبارهم أسلوبه ومنهجه هو التقاطي أي أنه لم يأتي بشيء جديد سوى أنه جمع من كتب متعددة فتكونت لديه الحكمة المتعالية. إذا للوصول إلى أهمية فلسفة صدر المتألهين من المناسب الإطلالة على مجموعة الآراء التي صدرت عن المفكرين المسلمين المتأخرين على صدر المتألهين والذين كان لهم رأي خاص في فلسفته ومنهجه. ما يمكن التأكيد عليه هو أن فلسفة صدر المتألهين ومنهجه الفلسفي، ليس أمرا التقاطياً بل حظي بأصالة تتضح من خلال الإطلالة على النظريات التي أسس لها صدر المتألهين ومن خلال أسلوب البحث الذي اعتمده في دراسته للأمور الفلسفية والنظريات الدينية. . . ومقدمة نقدم توضيح مختصر حول مصطلح المنهج العلمي والمراد منه وأهميته في العلوم الإنسانية.

الأسلوب أو المنهج (Method) هو مجموعة الوسائل والأدوات

التي تساعد المحقق في اكتشاف نظريته من خلال مجموعة مقدمات ومباني منظمة ومنسقة، بحيث يكون المحقق على علم وإطلاع على المسيرة العلمية التي سار بها حتى وصل إلى النتيجة المطلوبة.

وطبعاً فقد كثر الحديث حول الأسلوب والمنهج وتعريفهما بالأخص من المحققين في العلوم الإنسانية ولكن أهم ما قيل أن المنهج هو سعي منظم لتقديم أجوبة على ما هو موجود من أسئلة. تقوم هيكليته على أساس نظام منطقي يسمى بالمنهج. أما المقصود من الأسلوب العلمي فمسائل أهمها:

١ ـ زيادة مقدار الارتباط بين الجواب والمسألة التي يجري التحقيق فيها.

٢ ـ زيادة مقدار مقبولية الجواب على المسألة.

٣ ـ التقليل من مقدار الأخطاء المحتملة في المسألة[1].

وقيل في تعريف المنهج أيضا: هو وسيلة لنقد، دراسة وتقييم الفرضية الموجودة لدى المحقق[2].

وللأسلوب العلمي في التحقيق مراحل متعددة يقطعها المحقق حين عمله أهمها:

١ ـ أول ما يقوم به المحقق هو تبيين وتنظيم وتوضيح المسألة التي يدور التحقيق حولها بحيث يصبح أصل المسألة والمشكلة المراد حلها واضحة.

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: پايه هاي پژوهش در علوم رفتاري، د. حيدر علي هومن، چاپ اول ١٣٦٦هـ.ش، ص ١٧ ـ ٢٠.

(٢) روش شناسي مطالعات ديني، احد فرامز قراملكي، ص ١٩٥.

٢ ـ بعد ذلك يقوم بتدوين الفرضيات التي من المحتمل فرضها وذلك بناءً على الأسئلة التي ترد من العملية الأولى.

٣ ـ من ثم الاستدلال والبرهنة على المسألة للحصول على النتائج المرجوة

٤ ـ المرحلة الأخيرة هي مرحلة اختبار ومشاهده، التجربة؛ هذا في العلوم التجربية، وفي المسائل العقلية تأتي هنا مسألة تجزئة وتحليل المعطيات التي تم الوصول إليها للوقوف بدقة على صحتها أم عدم ذلك[١].

كل هذه المراحل يقطعها المحقق في عمله شاء أم أبى وإلا فلن يسمى تحقيقه تحقيقاً علمياً.

بعد هذا التوضيح المختصر يمكننا التعرض بنوع من التفصيل للأقوال التي صدرت عن المفكرين المسلمين حول كيفية فهمهم لمذهب صدر المتألهين الفلسفي، ومنهجه. ومما يجب توضيحه أنه يمكن دراسة الأقوال في منهج صدر المتألهين في قسمين الأول أولئك النافين لأي أصالة لمذهب صدر المتألهين والثاني الذين اعترفوا بأصالة هذا المذهب فبحثوا في الأماكن التي تجلت فيها هذه الأصالة. أما القول الأول فقد ذهب إليه قلة قليلة ولعل أغلب هؤلاء كانوا من أصحاب النهج المشائي. وسنفرد بحثاً مستقلا لمعارضي صدر المتألهين. أما ادعاء هؤلاء فهو أن صدر المتألهين لم يأتي بأي جديد وكل ما قام به أنه جمع معلوماته من كتب الآخرين ولم يتورع البعض عن اتهامه بالسرقة من

---

(١) پايه هاي پژوهش در علوم رفتاري، ص ١٧ ـ ٢٠.

الآخرين بالأخص الشيخ الرئيس ابن سينا. ولعل أهم المعارضين لصدر المتألهين هو المرحوم ضياء الدين الدري وأبو الحسن جلوه، وغيرهم[١]... وسنفصل الحديث في القول الثاني.

راجت قبل صدر المتألهين مذاهب فكرية متعددة حيث طغت أبحاثهم وأفكارهم على كافة حالات الحياة الفكرية، وقد وضحنا أن لكل مذهب فكري أتباعه ومناصريه، وقد أثرت هذه المكاتب بأشخاصها وأفكارها على صدر المتألهين. صدر المتألهين كان يمتلك إحاطة كافة بهذه المذاهب وغور في فلسفة الإشراق والمشاء وأيضاً بعلم الكلام والأساليب التفسيرية، وقد عمل على دراسة هذه المذاهب وبين نقاط ضعفها ومن هنا انطلق في فلسفته للإجابة على كافة الاشكالات هذه، هذا من جهة ومن جهة أخرى وكما تحدث مراراً حصل على نوع من الرياضات الروحية وتوجه نحو ملكوت الوجود وأرتوى من بحر العرفان والقرآن وأحاديث الرسول ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام وهنا تمكن من إبعاد تقليد القدماء وأخذ بمطالعة عالم الوجود من الوجود من أفق آخر وجديد. وعلى إثر الرياضات الروحية والتفكير العميق في علوم القدماء والتأمل في كتاب الله وسنة الرسول والأئمة عليهم السلام تمكن من الإتيان بابتكارات فلسفية شكلت الأرضية لحكمته المتعالية، هذه الحكمة

---

(١) ملاصدرا نوآور است يا مؤلف، سيد محمد جواد شريعتي، ص ٤٦٢.
بنظر هؤلاء فان فلسفة صدر المتألهين هى مجموعة امزجة من عقائد المتقدمين مثلاً لو راقبنا بحث ابطال التسلسل في الأسفار (ج ٢، ص ١٤١ ـ ١٦٥) لوجدناه مقتبس من شرح المقاصد للتفتازاني (ج ٢، ص ١١١ ـ ١٣١) مع بعض التصرفات التي ادخلها صدر المتألهين. ونلاحظ عبارات بحث القوة والفعل عند صدر المتألهين في الأسفار (ج ٣، ص ٢ ـ ٥) هي نفسها عبارات الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ج ١، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠).

التي لاحظ فيها إشتمالها على الفلسفات القديمة فقد امتزجت بالقضايا العرفانية، وتمكن من توضيح العرفان طبقاً لمنهج فلسفي، وأدغم فيها الأصول والضوابط الموجودة في كتاب الله والسنة النبوية، ومن هذا الطريق تمكن من الوصول إلى توضيحات دقيقة للقضايا التي عالجها.

لقد اندمجت في الحكمة المتعالية الصدرائية فلسفة أفلاطون وأرسطو وفلوطين، الحكمة الإشراقية، الفلسفة المشائية وأيضاً أضيف إليها علم العرفان الإسلامي والتحقيقات التي تركها المتكلمون كل هذا إلى جانب علم التفسير والحديث، وبذلك شكلت وحدة متكاملة.

لو بدأنا من علم العرفان لشاهدنا العمل العظيم الذي قام به صدر المتألهين. ويتلخص هذا في حالات أربع:

أولا: أحياء العرفان في ظل الفلسفة

ثانياً: إدخال العرفان في عملية التوضيح العلمي والتحقيقي باعتباره عنصراً من الفلسفة.

ثالثاً: برهنة الكثير من المدعيات العرفانية.

رابعاً: توضيح الأمور التي تتعلق بالوجود وبالقضايا البرهانية بناءً على أصول عرفا نية وأسمائية. وهكذا إتحد العرفان بالفلسفة، وزال التنافي الموهوم بينهما، وثبت أن الطريق الذي يتخذه السلوك العرفاني يصل إلى النقطة نفسها التي يصل إليها الفكر الفلسفي.

أما فيما يتعلق بالتعاليم الإسلامية فقد أدخل صدر المتألهين ثلاثة أنواع من هذه التعاليم على الأصول الضرورية للفلسفة:

أولاً: استعمل هذه الأصول باعتبارها قوانين لكشف الحقيقة واستخراج المجهولات فأصبحت كالأصول العامة في الفلسفة.

ثانياً: اعتبر صدر المتألهين أن هذه التعاليم هي كالواقعيات العينية حالها حال الواقعيات الأخرى كالطبيعة، الحركة، الزمان والمكان. وأما دليله على التعامل مع هذه التعاليم بهذه الصورة فهو لأن هذه التعاليم هي معطيات يقينية لا يداخلها الشك. وطبعاً هذا الأمر فيما لو كان استنادها إلى الشرع واقع ولا شك فيه وذلك كالمتواترات التي كانت دلالتها يقينية.

ثالثاً: اعتبر صدر المتألهين أن هذه التعاليم هي توضيحات دقيقة للأمور الوجودية، وهنا قد تحدث صدر المتألهين بلغة الشرع وحاول من هذا الطريق توضيح الحقائق.

أما فيما يتعلق بالفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية فقد طالعهما صدر المتألهين بصورة دقيقة واطلع على موارد ضعف هذه المذاهب وأورد عليها نقده المنطقي والفلسفي. ومن هذا الطريق تمكن من الملاءمة بينهما وبين الحكمة المتعالية

وأما فيما يتعلق بعلم الكلام فقد قام بنقده وتحليل معطياته وارتضى الجوانب الإيجابية فيه واسقط الجوانب الجدلية والسلبية بأسلوب منطقي وفلسفي. وهنا لا يجب الغفلة عن الخدمات الكبيرة التي قدمها علم الكلام لنمو وتقدم الفلسفة؛ ذلك لأن علم الكلام ومن خلال الإيرادات والاشكالات دفع الفلسفة إلى البحث عن أجوبة ومن ثم الدفاع أمام الحملات ومن هنا يتمكن العلم من تصحيح نفسه ويسير في طريق الرشد والتقدم.

بعض أصول وكليات الفلسفة المتعالية الصدرائية

١ ـ الواقعية بحد ذاتها غير قابلة للترديد وهي تنفي السفسطة لا بل إن الترديد فيها وإنكارها هو عين الواقعية ذلك لأن الذهن لا يتمكن من إنكار أو الترديد في الواقعية المطلقة. أما الشك الذي يحصل للذهن فهو يتعلق ببعض مصاديق الوجود، في هكذا أمور قد يجعل معدوماً مكان معلوم وموجودا مكاناً معدوم، وهنا تتدخل الفلسفة لتميز الموجود من غير الموجود.

٢ ـ الوجود هو الأصل في الواقعية بمعنى أن الفرد بالذات هو مصداق حقيقي لمفهوم الوجود وهذا يشكل حقيقة الوجود. الماهيات لا أصالة لها وهي تتصف بالوجود بشكل عرضي وتبعي. وهذه المسألة هي من معضلات الفلسفة الأولى، ثم إن فلسفة صدر المتألهين تتعلق بكامل هيكليتها بهذه المسألة وبعبارة أخرى تتشكل هنا نقطة بداية الفكر الفلسفي.

٣ ـ طبيعة الوجود تمتلك سلسلة من الصفات والخصائص والأحكام الذاتية لها مثل العلم، الوحدة، الوجوب، البساطة والفعلية وغيرها من ذاتيات الوجود.

٤ ـ الوجود الحقيقي مشكك ويمتلك درجات، تبدأ من المبدأ الأول والواجب وتنتهي إلى المادة الأولى، وهنا يختلف الفلاسفة والعرفاء حيث اعتبر الفلاسفة أن موضوع التشكيك هو حقيقة الوجود واعتبر العرفاء أن موضوع التشكيك هو تجلي ذات الحق. وهنا نلاحظ وبسبب الاختلاف بين العلماء أن هذه المسألة تحتاج إلى تعمق في مسألة الوجود وهي التي تشكل أهم أصول الحكمة المتعالية.

٥ ـ تمتلك حقيقة الوجود من حيث مرتبتها الواحدة الذاتية تجلي سرمدي، وبعبارة أخرى يعتبر تجلي الوجود تجلي أحدي وسرمدي يبدأ من مرتبة أحدية الوجود وينتشر على كافة النواحي.

٦ ـ لا تكرار في التجلي الأحدي وإلا لزم منه التكرار في الهويات الفردية، ذلك لأن التجلي مقوم قريب لكافة الهويات.

٧ ـ التجلي هو نقطة الإتصال بين الخلق والحق، في المرتبة الواحدية والفيض الأقدس حيث تحصل عملية إنبساط الوجود في مرتبة المشيئة والفعل في الفيض المقدس.

٨ ـ للوجود مراتب متنوعة بما تقتضيه تجلياته في المراتب النازلة، ذلك من دون التجافي عن كنه ذاته، حيث يتم حفظ المرتبة المشخصة للذات، وفي المرتبة الصعودية أيضاً يمتلك الوجود ترقيات تبدأ من المادة الأولى وتنتهي إلى غيب الغيوب. من وجهة نظر ملا صدرا لا يوجد أي حاجز بين المادة والملكوت لا بل المادة تمتلك إمكانية الوصول إلى الملكوت.

٩ ـ يحفظ الوجود وحدته في كافة المراحل النزولية والصعودية

١٠ ـ لا يصدر عن الواحد الحقيقي والبسيط سوى واحد بسيط.

١١ ـ بناءً على الحكمة المتعالية فإن كافة الموجودات التي تمتلك حركة استكمالية، فهي تسير نحو المبادئ والعلل الفاعلية، فان غاية سير المعلول هو علته وبما أن غاية العلل الفاعلية حركاتها فإن الحقيقة التكاملية هي أن تسير الموجودات إلى عللها الفاعلية.

١٢ ـ الاستكمال لا يكون على شكل اللبس بعد الخلع، أي لا

يكون بأن تزول صورة وتحل مكانها صورة أخرى بل الاستكمال هو بأن تبقى الصورة الأولى ومن ثم تبدأ بالاستكمال حيث عبروا عن هذه الحالة باللبس بعد اللبس. ثم إن صدر المتألهين قد توصل إلى بعض النتائج من خلال هذه المسألة من جملة ذلك: أن الإنسان في مسيرة إستكماله وإنتقاله إلى الآخرة لا يترك المراتب الوجودية السابقة بل ينتقل إلى مرتبة العقل مع حفظ مرتبة الجسمية وتجرد الخيال والوهم ومن هنا يمكن إثبات المعاد سواء الجسماني أو الروحاني.

ما ذكرنا هو أهم الأصول والكليات التي تقوم عليها الحكمة المتعالية، وطبعاً هناك مسائل أخرى ولكن ومن خلال فهم هذه الأصول يمكن فهم الحكمة المتعالية حيث يمكن وضع باقي المسائل ضمن المسائل المذكورة أعلاه.

ومن خلال هذه الأمور يمكننا الاطلاع بشكل دقيق على مذهب الحكمة المتعالية وما يختلف فيه عن المذاهب الفكرية الأخرى.

أما فيما يتعلق بأسلوب ومنهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية فهناك العديد من النظريات التي سنذكرها وسنذكر الرأي المختار منها وما يجب ذكره أن هذا الأسلوب يمتلك عناصر متعددة بحيث إن عدم الاطلاع على هذه العناصر يمنع من الاطلاع على أسلوب صدر المتألهين بشكل دقيق. أما أهم هذه العناصر.

أ ـ المنطق العمومي الذي دونه وجمعه أرسطو؛ ويتخذ المنطق موقعاً هاماً في كل منهج علمي بما يحمله من ضرورة.

ب ـ الأصول العامة للتفكير مثل اصل عدم التناقض وعدم التضاد والضروريات الأخرى.

ج ـ تعتبر طبيعة الوجود هي نقطة بداية الفكر وقد وصل صدر المتألهين إلى نتيجة مفادها أنه ولإمتلاك فلسفة منظمة يجب الوصول إلى نقطة بداية حيث يحصل التحول والتغير الفكري من هذه النقطة، طبعاً قد تكون نقطة البداية واحدة كالوجود وتارة تكون مجموعة مثل الأصول المتعارفة في الهندسة، وهنا نلاحظ أن صدر المتألهين توجه نحو مسألة الوجود واعتبرها نقطة البداية ومنها تمكن من التقدم بأفكاره وفلسفته.

د ـ تعاليم الشرع: وقد ادخلها صدر المتألهين في الفلسفة على أنها أصول كلية في مجموعة منظمة؛ ومن خلال إدخال هذه الأصول الجديدة اكتسبت الفلسفة قدرة أخرى في مجالات التوضيح والاكتشاف. هذه التعاليم بما أنها تستند إلى مبادئ العقل وحجج المعصومين عليهم السلام فهي ضرورية ويقينية وهنا نلاحظ أن صدر المتألهين قليلاً ما كان يحتاج إلى التأويل حتى فيما يتعلق بالظواهر وأخبار الآحاد، حتى أنه كان في الغالب يقرر نفس هذه الظواهر على الرغم من أن الظنيات لا حجية لها في أصول العقائد ومع ذلك فهو يعتقد بأن هذه الظواهر الظنية ومن دون الحاجة إلى تأويل تتوافق مع النتائج الفلسفية.

هـ ـ من خلال استعمال المعطيات العرفانية في فلسفة صدر المتألهين فقد اكتسبت الفلسفة قوة اسمائية عر فانية وتمكنت من التوسع في معطياتها عن هذا الطريق. العرفاء اكتسبوا معلوماتهم من خلال مشاهدات الأنبياء والأولياء عليهم السلام ومن هذا الطريق تمكنت الحكمة المتعالية من التفوق على المذاهب الفلسفية الأخرى، لا بل تمكنت من التكامل من خلال كثرة المسائل ووفور الأصول والقوانين. لقد ارتضى صدر المتألهين السلوك العرفاني إلى جانب قبوله لكليات العرفان،

ويعتقد أنه لكشف الحقيقة هناك ثلاثة طرق: الأول هو الرجوع إلى المصادر التي تعود بشكل مباشر إلى مبدأ الوجود. الثاني هو طريق البرهان الميسر للجميع. الثالث هو طريق السلوك حيث يعتقد العرفاء والفلاسفة بأهمية السلوك، حيث يعتبر الكثير من العلماء بالأخص علماء الإمامية أن هذا الطريق هو افضل وسيلة لكشف الحقائق إذا راعينا من خلاله طريق البرهان وتوفرت المشروط الضرورية.

نقد منهج صدر المتألهين

ما ذكرنا هو العناصر الأساسية التي شكلت منهج الحكمة المتعالية كما يراها صدر المتألهين، ومع انه ادعي في العديد من الأماكن من انه هو الذي ابتكر هذا النهج إلا انه لم يتمكن من استيفاء كافة شروطه وهنا نذكر باختصار أهم الاشكالات المأخوذة على منهج صدر المتألهين:

أ ـ نفي الجدل الخفي: الجدل على قسمين: الأول هو الجدل الجلي وهو واضح حيث إن عدم نفيه فإن الفلسفة لا تكتسب صورة وجودية، وهنا ولنفي الجدل الجلي يكفي الركون إلى قواعد المنطق، الثاني هو الجدل الخفي حيث لم يطرح هذا النوع في المنطق على الرغم من الالتفات إلى مضمونه. هذا النوع من الجدل يحصل على أثر التصديقات المسبقة ويحرف الذهن عن طريق الاستكشاف إلى الدفاع عن مفروض واحد أو عدة مفروضات ذهنية، وطبعاً فان الذهن البشري في الغالب تسيطر عليه هكذا مشكلة. حيث تبرز هنا إحدى أهم النتائج الثانوية للسلوك، حيث إن السلوك الحقيقي يؤدي إلى نوع من التقوى الحقيقية، والتقوى هي القدرة على نفي الجدل الخفي. وأيضاً فان

النفس التحقيقي والاستكشافي للشخص يؤدي إلى طرد هذا النوع من الجدل. المقصود من هذه المقدمة هي أن صدر المتألهين لم يتمكن في منهجه من طرد هذا النوع من الجدل على الرغم من التفاته إليه، ثم أن مقدار موفقية الذهن في نفي هذا الأمر تعود إلى أسباب متنوعة لا بل إن الأشخاص يختلفون أيضاً في طبيعة معالجتهم لهذه المسألة.

ب ـ عنصر التوضيح الأسمائي: تقوم الحكمة المتعالية على إدخال المنطق في عملية التوضيح الأسمائي في التفسير الفلسفي ومزج هذين الأمرين بحيث يكون كل واحد منهما مكملاً للآخر. وصدر المتألهين هو أول فيلسوف تمكن من إدخال السلوك العرفاني إلى الفلسفة واثبت المسائل الأسمائية بطريق برهاني ولكنه لم يتمكن من توضيح هذا القسم الأسمائي بشكل علمي.

ج ـ إن التفكيك بين المنهج الفلسفي الميتافيزيائي والمنهج التجربي المستعمل في العلوم الجزئية هو المعمول والمعول عليه في الأبحاث العلمية، هذا النوع من التفكيك على الرغم من إذعان جميع المفكرين به ولكنه لم يتم بأسلوب منطقي وعلمي وعلى اثر هذا الأمر نشاهد أن العديد من المسائل التجربية دخلت إلى الفلسفة بحيث حرفت الفلسفة في الكثير من أبحاثها عن الطريق الأصيل والأساس لها. وهنا تبرز الأهمية التي يجب القيام بها في الحكمة المتعالية لاجل الارتقاء بهذه الفلسفة إلى أحسن المستويات ما ذكرناه هو مختصر حول منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية حيث سيتضح خلال أبحاثنا وبشكل دقيق الكثير من جزئيات هذه الأمور.

الأقوال المختلفة في منهج صدر المتالهين

تعددت أقوال من اعتقدوا بأصالة فلسفة صدر المتألهين، فمنهم من ذهب إلى أن أهمية مذهب صدر المتألهين في تمكنه من جمع المصادر الفكرية المتعددة إلى جانب بعضها الآخر. ومنهم من قال بأن أهميته تكمن بما وصل إليه من نتائج. وقال آخرون بأن أهميته تكمن في اللغة التي تحدث بها. ونسب إليه البعض بأن أسلوبه في الحكمة المتعالية هو أسلوب إشراقي وقال البعض انه كلامي وما إلى هنالك من الأقوال التي سنفصل القول فيها.

١ ـ فلسفة صدر المتالهين تلفيقية

يعتقد هؤلاء بأن منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية هو منهج تلفيقي بمعني انه جمع في فلسفته المشارب الفكرية الأربعة الأساسية أي الحكمة المشائية، الحكمة الإشراقية، العرفان الإسلامي والوحي. وجمعه للمشارب الفكرية هذا كان بأسلوب منظم وبارع بحيث عمل على التوفيق والتقريب بين هذه المشارب الفكرية وقام برفع أنواع التعارض التي قد يظنها البعض فيها فبدت متكاملة. فالحكمة المتعالية هي نتيجة لتلاقي هذه المشارب. ففي الوقت التي كانت تقنع المشائي فهي تقنع الإشراقي والعارف والمتشرع أيضا. وطبعاً كل هذه الأمور لم تكن لتحصل لصدر المتألهين لولا توغله العميق في المشارب التي ذكرنا. فهو على اطلاع واسع على فلسفة الإشراق وفلسفة المشاء والعرفان والوحي فكانت الحكمة المتعالية.

أما الهدف الأساس الذي يظهر كنتيجة حتمية لهذا العمل فهو أولا محاولة التوفيق بين العقل والنقل وثانياً توضيح المذاهب السابقة

والمساهمة في الاستدلال والبرهنة على مدعياتها والأهم من ذلك تمكن صدر المتألهين من خلال هذا الأسلوب من زيادة المسائل العلمية والفلسفية المطروحة. وهنا يقول العلامة الطباطبائي إن صدر المتألهين قد تمكن من خلال أسلوبه من توسيع مقدار المسائل الفلسفية هذه المسائل التي لم تتجاوز المائتين في الفلسفة اليونانية والاسكندرية أصبحت من خلال هذا الأسلوب تتجاوز السبعمائة مسألة[١]. وقد اعتمد العديد من المفكرين هذا الرأي وقاموا بتوضيحه، ولعل من أهم هؤلاء هو العلامة الطباطبائي الذي شدد على هذا الأسلوب حيث قال: «تمكن صدر المتألهين من خلال اليقظة والانتقال الذهني أن يؤسس لأبحاثه العلمية والفلسفية على أساس التوفيق بين العقل، الشرع والكشف، ويستفيد من المقدمات البرهانية والمطالب الكشفية والأمور الدينية في سبيل الكشف عن الحقائق الإلهية، وعلى الرغم من أن جذور هذه الأمور موجودة في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي وابن سينا والشيخ الإشراقي وشمس الدين تركه والخواجه نصير الدين الطوسي؛ لكنه هو وحده الذي تمكن من التوفيق الكامل للوصول لهذا المقصد. لقد ساعدت الدراسة الكاملة للحقائق الدينية والمطالب الكشفية وتطبيقها مع البرهان والقياس؛ التي قام بها صدر المتألهين على الحصول على مطالب جديدة متعددة مكنته من توسيع الأبحاث الفلسفية وإيجاد أبحاث جديدة وإبداع نظريات جديدة وعميقة... وعلى هذا استطاعت الفلسفة أن تنزع عنها اللباس القديم البالي لترتدي روح جديدة وشكل آخر»[٢].

---

(١) مجموعه مقالات پرسشها وپاسخها، علامه طباطبائي، ج ٢، ص ١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

واعتبر الشهيد مطهري أن صدر المتألهين تمكن من حل الاختلافات بين المشاء والإشراق، وأن يأتي بمذهب فلسفي غير مقيد لا بالمشاء ولا بالإشراق بل كان يوافق المشاء في مكان ويخالفه في آخر. . . وعليه يلتقي في مذهب صدر المتألهين الفلسفي أربعة مصادر أي المشاء، الإشراق، العرفان والكلام.[١]. .

واعتبر في مكان آخر أن فلسفة صدر المتألهين هي ملتقى لطرق أربع والتي هي عبارة عن أربعة مناهج أي الحكمة المشائية الارسطوئية والسينيوية، الحكمة الإشراقية السهروردية، العرفان النظري لمحي الدين بن عربي والمعاني والمفاهيم الكلامية وأكد على أن هذه المجاري الأربعة التفت لتشكل نهراً واسعاً. وهي من جهة أخرى صورة تضاف إلى العناصر الأربعة المذكورة بعد مجموعة من الفعل والانفعال بحيث تضيف إليها ماهية وواقعية جديدة، تختلف عن ماهية كل واحدة منها[٢]. وقد إعتمد الأستاذ حسين نصر المحقق المعاصر في الفلسفة الإسلامية هذا الرأي وقام بتوضيحه[٣].

القائلين بهذا القول اعتمدوا في دعواهم هذه على كتابات صدر المتألهين حيث تظهر فيها هذه المسائل بوضوح فقد جمع فيها المصادر المذكوره بالإضافة إلى إعترافه الصريح في أكثر من مكان بأهمية الالتفات إلى هذه المذاهب وأن المعرفة الصحيحة والكاملة تحصل من اجتماعها[٤].

---

(١) مقالات فلسفي، شهيد مطهري، ج ٣، ص ٧٣ ـ ٧٦.
(٢) خدمات متقابل اسلام وايران، شهيد مطهري، ج ١ و٢، ص ٥٢٤.
ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ١٠، ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٣) رساله سه اصل، صدر المتألهين، مقدمة المصحح، ص ١٧.
(٤) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٦ وص ٤٧٤.

وكما قلنا فإن العديد من المفكرين المسلمين إعتمدوا هذا القول وقاموا بشرحه وسنقوم بإعداد لائحة بالذين شرحوا هذا الرأي تعميماً للفائدة[١].

٢ ـ فلسفة صدر المتألهين إشراقية

يعتقد العديد من المفكرين أن الشيء الغالب على منهج صدر المتألهين في فلسفته المتعالية هو العنصر الإشراقي الموروث عن الأقدمين بالأخص أفلاطون والشيخ الإشراقي شهاب الدين السهروردي. حيث نشاهد الأهمية الخاصة التي أعطاها صدر المتألهين لكتابات شيخ الإشراق ومنهجه حيث لا يخلو كتاب من كتبه من ذكره أو نقل أقوال

(١) تعاليم ملاصدرا، سيد حسين نصر، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢، ص ٢٣.
ـ مقدمة أسرارالآيات، صدر المتألهين، محمد خواجوي، ص ده ـ يازده.
ـ لوامع العارفين، ص ٣٠ ـ ٣١.
ـ يادنامه ملاصدرا، صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفه اسلامي در قرن ١١ هجري، علامه طباطبائي، ص ١٧ ـ ١٨.
ـ كسر أصنام الجاهلية، صدر المتألهين، ص ١٥ ـ ١٦.
ـ منطق نوين، عبدالمحسن مشكوة الديني، ص ٥، المقدمة.
ـ گفتگوي دين وفلسفه، ص ١٦٣ ـ ١٦٧.
ـ فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، سيد جعفر سجادي، ص ١٠ ـ ١١.
ـ فلسفه عالي يا حكمت صدر المتألهين، جواد مصلح، ج ١، المقدمة، ص: ز ـ ح.
ـ تاريخ فلسفه در اسلام، م. م شريف، ج ٢، ص ٤٨٠.
ـ معاد جسماني در حكمت متعاليه، محمدرضا حكيمي، خرد جاودان، ص ٢٠١.
ـ نمونه سيستم فلسفي در فلسفه اسلامي، آلب ارسلان آچيك گنج، ص ٤.
ـ مباني فلسفي صدر المتألهين، فرح رامين، ص ٢٠٩.
ـ دايرةالمعارف فارسي، ج ٢، بخش دوم، ص ٢٨٤٤.
ـ گفتمان فلسفي نو صدرايي، علي اكبر رشاد، مجله فصلنامه قبسات، شماره ١٠ ـ ١١.
- The encyclopedia of philosophy, paul Edwards, volume 5 and 6, p412.
- Routledge encyclopedia of philosophy, volume 6 p 595 - 599.

عنه تأييداً وتوضيحاً والأكثر من هذا كما يقولون هو أن التوجه العام في كتابات صدر المتألهين هو الاعتماد على الدليل والنهج الإشراقي كواحد من أهم أساليب المعرفة. والتي تمكن من خلالها من إثبات الكثير من المسائل(١).

وقال بعض من تحدث عنه: «كان الشيرازي زعيم التيار الأفلاطوني في مدارس الشيعة...»(٢).

واعتبر آخرون بأنه أعظم فيلسوف إيراني ظهر في القرن الحادي عشر الهجري حيث تمكن من إيصال الفلسفة الإشراقية إلى أوجها؛ بالإضافة إلى أن معاضدته للإشراق جعلت منه عدوا للمشاء، على الرغم من نفوذ بعض الافكار المشائية في آثاره ولكن يبقى التأثير الأهم والأكبر هو للإشراق والمنهج الذوقي(٣).

واعتقد البعض أن سبب كونه إشراقياً هو طغيان الروح الإشراقية في ذلك العصر حيث ميزت ذاك المجتمع فسار صدر المتألهين في التيار العرفاني الذي كان يسير عليه شيخاه البهائي والداماد(٤).

ولم ينسى صاحب كتاب فلاسفة الشيعة أن يتحدث عن صدر المتألهين بأنه أعظم فيلسوف إسلامي ظهر في القرن الحادي عشر للهجرة. وأكبر حكيم إشراقي، أوضح طرق الفلسفة الإشراقية، وهاجم المشائية والرواقية بعنف. وإعتبر أن صدر المتألهين هو المدرس الأول

---

(١) يمكن مراجعة المقالة التالية: مقالات وبررسيها، دفتر ٦٣، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٢) موسوعة أعلام الفلسفة، إعداد الأستاذ روني ايلي الفا، ج ٢، ص ٥٢.
(٣) تاريخ فلاسفه ايراني از آغاز اسلام تا امروز، علي اصغر حلبي، ص ٥٢ و٥٢٨.
(٤) فلاسفة الشيعة، ص ٣٩٠.

للفلسفة الإلهية في القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية والشارح لهما والمفسر لأسرارهما[١].

أما هنري كوربن وهو من أبرز الباحثين والمحققين في فلسفة صدر المتألهين فيقول بعد إستعراضه كتاب شرح أصول الكافي بأننا في مواجهة واحد من أكبر ممثلي الإشراقية حيث حاول فيه الجمع بين التشيع والمذهب الأفلاطوني[٢].

ونقل البعض كلاماً عن هنري كوربن يغلب فيه التوجه الإشراقي على فلسفة صدر المتألهين ولكنه يذكر ويؤكد على دور ابن سينا وافكاره ومنهجه والآثار التي تركها على صدر المتألهين، يقول هنري كوربن:

«لو أردنا باعتبارنا مؤرخين أن نحدد بشكل كلي أوصاف عقائد صدر المتألهين فيجب أن نقول إننا أمام واحد من أتباع ابن سينا، حيث كانت لصدر المتألهين إحاطة تامة بآثار ابن سينا فقام بتوضيحها، ولكنه ابن سينا إشراقي على الطريقة السهروردية. فهو ليس فقط فاق ابن سينا والسهروردي في مجالات اختلافهما بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قدم وأعطى تفسيراً شخصياً وخاصاً عن الحكمة الإشراقية. نعم يجب القول أن هذا المفكر هو ابن سينا إشراقي قد امتلأ بشكل عميق بنظريات الحكيم الإلهي والعارف الأندلسي أي ابن عربي الذي كان من ابرز الشخصيات في الأزمنة كافة»[٣].

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.
(٢) تاريخ فلسفه اسلامي، هنري كوربن، ج ٢، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٣) ملاصدرا به روايت هانري كربن، كريم مجتهدي، خردنامه صدرا، العدد ٨ و٩، ص ٣٨.

والاهم من هذا هو اعتقاد البعض بأن صدر المتألهين هو امتداد للسهروردي يقول محمد تقي المدرسي: «إن ابرز المتأثرين بالسهروردي هو ملاصدرا الشيرازي الذي يسميه تلاميذه والمتأثرون بفلسفته (صدر المتألهين). وبالرغم من انه يعد كاتباً موسوعياً يجمع بين الذوق والبحث، وفي البحث يجمع بين المذاهب الفلسفية إلا انه يعتبر امتداداً لمدرسة السهروردي الإشراقية بالرغم من اختلافه مع شيخ الإشراق في بعض المسائل الهامة مثل أصالة الوجود حيث يعطي شيخه الأصالة للماهية وليس للوجود بخلاف الشيرازي».

وأضاف: «... يتفق منهج ملاصدرا مع السهروردي في الجمع بين ذوق القلب وبحث العقل، وفي تذويب الآراء المختلفة في بوتقة واحدة»[١].

وينقل الدكتور حسين نصر عن المستشرق الألماني (هرتن) اعتقاده بأن الحكمة المتعالية هي نفس الحكمة الإشراقية مع فارق أن النور عند الإشراقيين قد تبدل في الحكمة المتعالية ليصبح هو الوجود وإلا فان افكار ملاصدرا وشيخ الإشراق واحدة[٢]. و قد وضح هذا الرأي علماء آخرون أبرزهم آية الله حسن زاده الآملي الذي شدد على دور الكشف والشهود والذوق في إيجاد الحكمة المتعالية وبالتالي التأسيس لمنهج صدر المتألهين الفلسفي[٣].

---

(١) العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، السيد محمد تقي المدرس، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٢) يادنامه ملاصدرا، آشنايي با آخوند ملاصدرا در مغرب زمين، سيد حسين نصر، ص ٦٠.
(٣) يمكن مراجعة: عرفان وحكمت متعالية، حسن زادة آملي، ص ٢٦ و٣٥.

الملاحظ من مطالعة الأقوال التي ذكرنا أن هؤلاء لم ينسوا أن يذكروا تصريحاً أو تلويحاً دور صدر المتألهين في الاستفادة من مصادر المعرفة المختلفة والمتنوعة في التأسيس لمنهجه الفكري فمنهم من صرح بالأثر الذي تركه ابن سينا والعرفان والكلام. . . على صدر المتألهين والبعض الآخر يمكن الاستنباط من ثنايا أحاديثه بأن الإشراق أو المنهج الإشراقي ليس هو الوحيد المؤثر على صدر المتألهين. على كل الأحوال كان تأكيدهم على أن توجه صدر المتألهين في أفكاره هو إعطاء الأهمية للنهج الإشراقي فقام بإدخاله في عملية الإثبات والاستدلال بالأسلوب العقلي الفلسفي.

٣ ـ أهمية منهج صدر المتالهين في تفوقه اللغوي

حاول البعض توجيه أهمية فلسفة الحكمة المتعالية من خلال توضيح التفوق اللغوي والمنطقي لها؛ فحاولوا التمييز بين اللغة الموضوعية (Object Language) وما وراء اللغة (Meta Language) أو اللغة المتعالية. وهذا هو القول المنسوب للأستاذ مهدي حائري اليزدي والذي يقوم في الأساس على نوع من التحليل اللغوي المعاصر (Semantic).

ولتوضيح مراده من هذين النوعين من التحليل اللغوي يقول الأستاذ اليزدي: «إننا نملك لغة متعارفة يقال لها (Object Language) مثلاً لو أردنا تعلم اللغة الإنجليزية فإن موضوع دراستنا في الصف هو نفس هذه اللغة، ويوجد عندنا لغة أخرى يعبر عنها بالمتعالية (Meta Language) وهي فيما لو أردنا مثلاً أن نتعلم اللغة الإنجليزية بواسطة اللغة الفارسية حيث يقال اللغة الفارسية لغة متعالية»[١].

---

(١) فلسفه تحليلي، مهدي حائري يزدي، ص ٤٤.

وهكذا حاول الأستاذ اليزدي تطبيق رأيه على منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية فاعتبره يتحدث فيها بلغتين الأولى هي اللغة الموضوعة الرائجة أي المشاء والإشراق وغيرها من المناهج، وتحدث أيضاً بلغة متعالية أخرى ضمنها آراءه ونظرياته وطرق استدلالاته اسماها المتعالية، يقول الأستاذ اليزدي:

«يجب أن نقول لو أردنا أن نأتي بهذا التقسيم اللغوي لتوضيح وتفهيم الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي؛ انه استعمل لغتين لتعليم فلسفته أحدهما هي اللغة المتعالية أي الحكمة المتعالية حيث تحدث بواسطة هذه اللغة عن فلسفته... والأخرى هي اللغة الموضوعية التي هي اللغة الأصلية للفلسفة المشائية والإشراقية وسائر المذاهب الأخرى التي تبحث في الفلسفة... وبهذا نتمكن من أن نخرج فلسفة صدر المتألهين من اتهام التلفيق ونتمكن أيضاً من توجيه ابتكارات صدر المتألهين في إطار نظام (اصل موضوعي) يتمتع بأعلى درجة ممكنة من النظم»[1].

ومن الممكن إيجاد بعض المؤيدات لصحة هذه النظرية في كتابات ونظريات صدر المتألهين على الرغم من الاشكالات التي تعتريها. حيث لا يمكن إنكار انه بناءً على نظرية أصالة الوجود التي ابتكرها صدر المتألهين والتي هي إحدى الأصول الأساسية لفلسفته، فإن العديد من

---

(١) درآمدي بر كتاب اسفار، مهدي حائري يزدي، مجله ايران شناسي، سال چهارم، شماره ٤٠، ص ٧٠٧ ـ ٧١٢. وأيضاً:
ـ ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، د. عليزاده، خردنامه صدرا، شماره ١٠، ص ٩٥.
ـ مجلة مقالات وبررسيها، دفتر ٦٣، ص ١٣٠.

التحليلات الفلسفية تتخذ شكلاً وهوية أخرى. مثلاً قضية كون الله تعالى لا ماهية له حيث يصبح التحليل بناءً على الفلسفة المتعالية أن الماهية أمر أعتباري، وما يملك ماهية فهو محدود ولان الله تعالى موجود لا يتناهى ولا حد له فلا ماهية له. أما بناءً على أصالة الماهية وبالاعتماد على عروض الوجود للماهية فيستدلون على عدم امتلاك الله تعالى ماهية من خلال معلولية الأمر العرضي. وهنا يجب التذكير بأن جميع الأحكام المنسوبة للماهية تحفظ بنفس اللغة في الحكمة المتعالية على أساس أصالة الوجود ولكن تصبح تلك الأحكام التي تنسب إليها أولا وبالذات للوجود وثانياً وبالعرض للماهية[١].

٤ ـ التمييز بين مقامي الجمع والتصديق

هذه النظرية مبنية على نوع من التفكيك المعرفي بين مقامي الجمع (Context of discovery) والتصديق (Context of Justification). وللتمييز بين هذين المقامين يجب القول أن مقام الجمع هو مقام الحصول على المواد الأولية؛ ومقام التصديق هو مقام الفصل والحكم حول المواد الأولية هذه. في المقام الأول يحصل جمع للمواد الأولية أو أنها تكتشف، وطبعاً الكشف هنا هو أعم من كشف أمر صحيح أو فاسد؛ بل من الممكن أن يكون الأمر صحيح أو فاسد. ثم تحصل في المقام الثاني عملية الفصل بين الصالح والفاسد. والواقع أن المقام الثاني هو الأمر المهم في كل علم حيث يحصل من خلاله الفصل والتمييز بين

---

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة:
ـ ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ١٠، ص ٩٦ ـ ٩٧.

الصحيح والفاسد، لا بل ويعتقد البعض أن هذا المقام الثاني هو الذي يقصد به المنهج العلمي الذي يعتمد في دراسة وتحليل العلوم[١].

على أساس هذا التمييز تظهر أهمية منهج صدر المتألهين الذي اتبعه في الحكمة المتعالية. ففي مقام الجمع نشاهد صدر المتألهين يحاول الجمع من الآثار الحكمية الكثيرة أمثال الشفاء، الإشارات، حكمة الإشراق، التلويحات بالإضافة إلى الآثار العرفانية كالفتوحات المكية ثم نشاهد بكثرة حضور للآثار الكلامية، ولعل من أهم الآثار المترتبة على هذا الأمر هو ظهور كشفيات متعددة عند صدر المتألهين أبرزها: كشف القضايا البتية واللابتية، الحمل الأولى الذاتي والشائع الصناعي[٢]..

٥ ـ أهمية منهج صدر المتالهين في النتائج

يعتقد العديد من المفكرين بأن أهمية منهج صدر المتألهين في حكمته تكمن في النتائج التي ظهرت عن الحكمة المتعالية والإبداع الذي حصل فيها. فاعتبروا أن ما قدمته الحكمة المتعالية من نتائج استطاعت أن ترضي الجميع متكلمين، عرفاء وفلاسفة. فبعد انتقال الفلسفة من اليونان إلى العالم الإسلامي تفرق المسلمون في مواجهتم لها، فتعرض الفكر الفلسفي للطعن والنقد والرد من العديد من المتكلمين والعرفاء ذلك لأنها واردة من اليونان ولا تعتمد على الوحي لا بل هي نتيجة لما تمخض عنه العقل البشري الفضولي، فاعتبروها طريق ضلال للبشر وهي

---

(١) قبض وبسط تئوريك شريعت، عبدالكريم سروش، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٢) ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، د. عليزاده خردنامه صدرا، شماره ١٠، ص ٩٧.
ـ مقالات وبررسيها، دفتر ٦٣، ص ١٣١.

تحمل آراء وعقائد باطلة وفاسدة بالخصوص فيما يتعلق بالله تعالى وأوصافه وهذا ما نلاحظه بوضوح في كتابات الغزالي بالأخص كتابه تهافت الفلاسفة.

وعلى الرغم من سعي الفلاسفة منذ الكندي وحتى شيخ الإشراق للتوفيق بين الحكمة والشريعة إلا أن جهودهم بقيت محدودة. ومع ظهور الحكمة المتعالية توقفت حملات الطعن والنقض ضد الحكمة حيث حاول التوفيق بين القرآن، العرفان والبرهان. فاستطاع صدر المتألهين جذب العرفاء والمتكلمين وإرضاءهم من خلال إبداعه لآراء جديدة في مسائل متعددة كانت من أهم نتائج الحكمة المتعالية؛ أهمها: أصالة الوجود، الحركة الجوهرية، إتحاد العاقل والمعقول، الحدوث الزماني للعالم، مسألة النفس وما يتبعها من آراء، المعاد الجسماني وصفات الله تعالى...

ولو عرجنا بشكل سريع على بعض آراء صدر المتألهين لشاهدناه يتحدث عن الأهمية التي إكتسبها منهجه هذا في التوفيق بين الحكمة والشريعة والنتائج التي تمكن من الوصول إليها من خلال هذا المنهج. يقول:

«البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي»[1] وقال أيضا:

«... فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشى

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣١٥.

الشريعة الحقة الالهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[1].

ولعل من أهم الأشخاص الذين تبنوا هذا الرأي هو الفيلسوف والعارف المعاصر آية الله جوادي الآملي الذي يؤكد في بعض كتاباته على أن أهمية الحكمة المتعالية تكمن في أنها إستطاعت أن ترضي وتقنع أهل الشهود وأهل البحث من خلال إيصالهم إلى اليقين وذلك على عكس العلوم الأخرى، فالعرفان مثلاً لا يقنع أهل البحث على الرغم من فائدته للعارف، والحكمة البحثية أيضاً بدورها لا ترضي أصحاب الشهود على الرغم من فائدتها للحكيم الباحث... إذا الحكمة المتعالية هي الحكم الوحيد الذي يكفي الحكيم ويقنع أهل الشهود وسواهم.[2]..

ومن المفكرين الآخرين الذين تبنوا هذا الرأي ودافعوا عنه هو جواد مصلح صاحب كتاب «فلسفه عالي» حيث شدد في بحثه على نقاط أهمها:

* إعتبر أن أهمية الحكمة المتعالية تكمن في أنها المكملة للعلوم السابقة ولكن من حيث كشف بعض الحقائق، حل المعضلات والمشكلات الفلسفية وتكميل العلوم، حيث كانت الحكمة المتعالية سباقة في هذا الأمر.

* شدد على أن الحكمة المتعالية ومن خلال منهج صدر المتألهين تمكنت من الوصول إلى أصول ومبادئ يمكن من خلال مراعاتها حل

(1) الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٣، ويمكن مراجعه: الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٦ / ٣٢٧.
(2) رحيق مختوم، بخش ١، ج ١، ص ١٩.

المشكلات الفلسفية التي استعصت على السابقين فأصبحت سهلة الحل عند صدر المتألهين ومن أهم هذه الأصول: قاعدة أصالة الوجود ووحدته، ثبوت الحركة الجوهرية، قاعدة النفس في وحدتها كل القوى النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء والأصول التي أسس عليها مسألة المعاد الجسماني. وعلى هذا الأساس حلت العديد من المشكلات والمعضلات من أهمها: مسألة حدوث العالم، مسألة ربط الحادث بالقديم والثابت بالمتغير ومسألة المعاد الجسماني[١].

٦ ـ ملاك تكامل العلوم

يعتقد البعض[٢] بأن أهمية منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية تكمن في أنها تجمع كافة ملاكات تكامل العلوم. وبعبارة أخرى لو عدنا إلى أسس وملاكات تكامل أي علم من العلوم لوجدناها متوفرة في الحكمة المتعالية الصدرائية. ومن خلال تواجد هذه المسائل فيها نعرف أن نهج صدر المتألهين كان يقوم على أساس إيصال كل واحدة منها إلى اوجها. أما ملاكات تكامل العلوم فهي التالية:

أ ـ التوسع في أساليب الجمع والتصديق:

حيث أن العلم الذي يستعمل وسائل وأدوات متنوعة ومتعددة ومجربة في الجمع يستطيع الاستفادة من أساليب وموازين دقيقة وحساسة فهو أقرب إلى الكمال، وطبعاً هذا الملاك هو عامل خارجي للنظر إلى

(١) فلسفه عالي، جواد مصلح، المقدمه، ص: يب ـ يج.

(٢) من اهم القائلين بهذه النظرية هوالدكتور علي زاده في مقالة له تحت عنوان «ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا» نشرت في العدد العاشر من فصلية خردنامه صدرا.

مسائل العلم فلو أخذناه وقايسنا بين فلسفة صدر المتألهين والفلسفات المتقدمة عليه ـ وهنا لا نقصد أن مدعيات صدر المتألهين أصدق من مدعيات ابن سينا مثلاً بل المقصود أن ننظر إلى الفلسفات المتعددة من زاوية عالم المعرفة ـ نستطيع أن نشاهد أن فلسفة صدر المتألهين استعملت أساليب متنوعة في مقام الجمع وفي مقام التصديق كانت أكثر دقة. وقد وضحنا هذا الأمر فيما مضي.

ب ـ الموفقية في حل مسائل اكثر:

وجدت العلوم لأجل حل مسائل؛ فيصبح أن العلم الذي يتمكن من حل اكبر مقدار من المشكلات فهو اكثر موفقية. ونحن نستطيع أن نلاحظ أن الحكمة المتعالية استطاعت أن تحل الكثير من المشكلات الفلسفية والكلامية المتنازع عليها من جملة ذلك:

مسألة ـدوث وقدم العالم، ارتباط النفس والبدن، ربط الحادث بالقديم، مسألة علم الله تعالى، المعاد الجسماني وربط الوجود والماهية.

ج ـ إنتاج مسائل جديدة:

بالإضافة إلى مسألة حل مسائل اكثر فإن العلم الذي يتمكن من إنتاج مسائل جديدة فهو جدير بالإستمرار. على أساس أن العلم الذي تتوقف قدرته في إنتاج مسائل جديدة فقد اغلق عليه باب استمراره. وهنا لوعدنا إلى ابتكارات صدر المتألهين لشاهدنا هذا الأمر بوضوح حيث عدها البعض اكثر من أربعين ابتكار.

د ـ الدقة والوضوح في التحليلات والتفسيرات التي يقدمها العلم:

بالإضافة إلى التكامل الكمي للحكمة المتعالية فهي تتمتع بكمال من الناحية الكيفية أيضا. وذلك لأن الفهم الدقيق للمسائل مرهون بالدقة في التفسير والتحليل وذلك لا يتأمن إلا من خلال التفكيكات والتقسيمات التي تحصل في أمور المعرفة وهذه الأمور كثيرة في الحكمة المتعالية من أبرزها تقسيم الوجود إلى علم وغير علم وإلى رابط ومستقل وفقر وغنى...

هذه هي النظرية وقد وضحنا على أن اعتمادها الأساس هو على توفر هذه الملاكات في الحكمة المتعالية فهذا ما يميز منهج صدر المتألهين وما تتسم به فلسفته[١].

الأقوال المتعددة التي ذكرناها والتي توضح منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية هي أهم وأشهر الأقوال الرائجة بين المفكرين، ويبقى أن هناك مجموعة أخرى من الذين تحدثوا حول فلسفته ومنهجه لكنها قليلة مشتتة لم يعتني بها أحد على الإطلاق من أبرزها ما نقل عن الكونت دوغو بينوا الذي اعتبر أن صدر المتألهين لم يكن مبدع منهج جديد في الفلسفة بل أعاد إلى فلسفة ابن سينا روحها وأضاءها في مصباح جديد، واعتبر انه أظهر شخصيته من خلال مذهب ابن سينا... ثم انه كان مصلحاً للفلسفة الآسيوية، فألبسها ثوباً يقبله كل من ينظر إليها..[٢]. أما صاحب كتاب «بزرگان فلسفه» فيعتبر صدر المتألهين من

---

(١) ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ١٠، ص ٩٨ ـ ١٠١.
(٢) الفيلسوف الايراني الكبير، ص ٣٩.

اتباع ابن سينا حيث يملك معرفة كاملة بآثاره؛ ومع انه فيلسوف مشائي فقد تمكن من خلال تفاسيره الإشراقية المتأثرة من السهروردي من ملء الفراغ بين ابن سينا والسهروردي.

واعتبر أن أهمية صدر المتألهين ليست في المصادر التي نقل عنها بل في النظم والترتيب الخاص الذي أضفاه على مصادره واستطاع من خلال هذا النظم الجديد أن يأتي بفلسفة غير موجودة في أي من المذاهب الفلسفية السابقة عليه[١]. في القسم اللاحق سنقوم بعملية تحليل مختصر للأقوال التي ذكرنا مبينين أماكن الاشكالات فيها.

تقييم المناهج المتقدمة

في تقييم الأقوال التي ذكرها المفكرون المسلمون في توضيحهم منهج صدر المتألهين في الحكمة المتعالية يجب القول أن الأساس في تقييم هذه النظريات هو الرجوع لمعرفة الأرضية التي نشأت فيها هذه الأقوال عندها يمكننا أن نطلع على سبب اعتمادهم عليها، فعندما نشاهد فيلسوفاً اشراقياً أمثال هنري كوربن الذي قام على الأقل بتحقيق اكثر كتب الإشراقيين، مما لا بد فيه أن يكون نظره يشاهد الجانب الإشراقي في فلسفة صدر المتألهين. أو عندما نطالع المسيرة الفكرية لكل واحد من الأشخاص الذين تبنوا قولاً ما لوجدناه ينتسب إلى مدرسة فكرية كونت فكره وعليه بنيت آراءه. لذلك في تقييمنا لهذه الآراء يجب القول أنها تلاحظ جانباً واحداً أو اكثر لكنها بقيت غافلة عن الجوانب الأخرى التي كان من الجدير ذكرها في فلسفة ومنهج صدر المتألهين. مع العلم

---

(١) بزرگان فلسفه، هنري توماس، ص ٣٨٥.

أن الرأي الصواب بنظرنا والذي سنوضحه فيما يأتي سيكون جامعاً لكافة هذه الأقوال بمعنى انه ينظر قدر المستطاع إلى كافة الجوانب التي غلبت على الحكمة المتعالية. من جهة أخرى اعتقد انه لم يحصل إلى الآن تحقيق كافي ووافي حول توضيح منهج صدر المتألهين لذلك كانت الآراء مختلفة. ويكفي لتوضيح الموضوع أن نراجع الأقوال الكثيرة التي ذكرها صدر المتألهين فيما يتعلق بمنهجه لتجعلنا نقف على المنهج الذي إعتمده وهنا في تقييم الأقوال المتقدمة يمكن ذكر النقاط التالية.

١ ـ لا يمكن قبول إدعاءات القول الأول الذي يفترض أن فلسفة صدر المتألهين التقاطية بمعنى جمعه لكافة المشارب، على أساس أن هذا الرأي والقول لا يفسر ولا يوضح ولا يوجه محاولات صدر المتألهين لنقد آراءهم، فلو كان اكتفى بالجمع عنهم دون إبداع آخر لم يكن هناك أي مكان للنقد. وهذا ما نشاهد خلافه في الحكمة المتعالية حيث ذكر العديد من أقوال المشارب الأخرى متناولاً إياها بالنقض.

٢ ـ لو إعتمدنا القول بالتقاطية افكار صدر المتألهين لأدى هذا الأمر إلى تجاهل ابتكاراته. هذه الابتكارات التي صرح بها صدر المتألهين في العديد من أقواله حيث ذكر في أماكن مختلفة بأن ما وصل إليه لم يسبقه إليه أحد، وهذا ما سنشاهده عند تعرضنا بالتفصيل لابتكاراته وأيضاً هذا ما اتفق عليه المطالعون في فلسفة صدر المتألهين. وقد ذكرنا الكثير من الموارد التي تعد من النظريات التي لا سابق لها والتي ساهمت في حل العديد من الاشكالات التي واجهتها الفلسفات والمشارب الفكرية السابقة عليه.

٣ ـ لو كان فكر صدر المتألهين التقاطي لكان من الواجب أن يركز

فكره على تلك الأمور التي ذكرها السابقون. ولكانت منظومته الفلسفية تتمحور حول تلك الأمور فقط ولا غير. وهنا نشاهد أن صدر المتألهين لم يأتي على ذكر العديد من تلك النظريات وكنموذج على ذلك يمكن الإشارة إلى البحث الذي راج بين فلاسفة شيراز أي مسألة الجذر الأصم، التي افرد لها الدواني والدشتكي والخفري أبحاث موسعة نشاهد أن صدر المتألهين لم يأتي على ذكرها إطلاقا هذا إذا ما أضفنا إلى ذلك ذكره للعديد من المسائل التي لم يكن لها سابقة فيما مضي عليه.

وبعبارة مختصرة يمكن القول أن نسبة الالتقاط إلى افكار صدر المتألهين إنما هو ناشئ من عدم الاطلاع الدقيق على عقائده وابتكاراته. وهذا ما يمكن أن يقال للنافين الأصالة عن فلسفته حيث إن آثاره وما جاء به وآراء العلماء فيه تنفي قولهم.

٤ ـ أما الذين اعتبروا منهجه إشراقي بحت فهو كلام غير كامل على أساس انهم غفلوا عن العناصر الكلامية والعرفانية... التي شكلت المذهب الصدرائي والتي تظهر بوضوح في آراءه ونظرياته ونسوا أيضاً الأهمية التي أولاها صدر المتألهين للآيات القرآنية ولأحاديث المعصومين عليهم السلام. والاكثر من هذا قد نسي هؤلاء بأن صدر المتألهين يمتلك كتابات مشائية بكل ماللكلمة من معنى، أمثال شرح الهداية الأثيرية.

٥ ـ على فرض أن منهجه إشراقي، لكن هذه الأقوال التي ذكروها لا توضح هذه التجربة الإشراقية في مسيرة صدر المتألهين الفكرية ولم نعرف أين كان اشراقياً وكيف تجلى الإشراق في افكاره. كل ما أكد عليه هؤلاء هو أن صدر المتألهين تأثر بالشيخ الإشراقي وبآراءه. فكيف إذا

شاهدنا صدر المتألهين يعارض الإشراقيين ويذكر بعض الأمور على خلاف معتقداتهم ولعل مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية من أهم تجليات هذا الأمر.

وهكذا في تحليلنا لآراء باقي المذاهب حيث يمكن القول بأنهم غفلوا عن الجوانب الأخرى في فلسفته وغفلوا عن أن صدر المتألهين قد أسس لنظام ومنهج خاص.

ولعل الرأي السادس الذي تحدث عن أن منهجه هو جمعه لملاكات تكامل العلوم هو الأوفر حظاً في النجاح وفي تحقيق المراد من أهمية منهج صدر المتألهين حيث سنحاول اكمال هذا الرأي بما سيأتي من اعتقادنا في المسألة.

منهج التعددية العلومية

في هذا القسم الأخير من هذا الفصل سنحاول توضيح منهج صدر المتألهين من خلال رؤية حديثة وجديدة لعل أبرز خصائصها أنها تؤدي إلى تكامل المعرفة وتطل على واقع الأمور كما هي. وهي التي يمكن أن نطلق عليها منهج التعددية العلومية (Interdisciplinary study) ولتوضيح هذا الرأي نقول المراد هنا أن صدر المتألهين إستفاد من كافة المشارب الفكرية الموجودة والمتوفرة لديه لأجل إثبات مسائله وهذا يؤدي إلى نوع من الإطلالة على هذه المسائل من كافة جوانبها وليس من بعضها دون البعض الآخر.

وهذا النوع من الدراسة هو الذي جذب انتباه المحققين المعاصرين في العلوم الإنسانية واستعمل بالأخص في دراسة الظواهر المعقدة التي

تحمل أضلاع متعددة[١]. أما الداعي الأساس لوجود هذا النهج فهو سيطرة الانحصارية على العلوم التي رافقت وجود التخصص في الفروع العلمية. أما ما هي الانحصارية.

المقصود من الانحصارية في العلوم هو اخذ وجه الشيء بدلاً منه أي أن نقوم بملاحظة بعض وجوه المسائل التي نشاهدها والغفلة عن الوجوه الأخرى. فنلاحظ أن العلماء قد استغرقوا إلى درجة بعيدة فيما اختصوا به من تحقيقات ولم يتمكنوا من الخروج عن ذلك، هذا بالإضافة لعدم قدرتهم على التطلع إلى خارج هذا الإطار المعرفي، إما لقصور منهم وإما لعدم امكانية ذلك بعد ما سادت مسألة التخصص... فمثلاً اعتبر علماء النفس أن حصول المعرفة يتم عبر الأدوات والوسائل التي قاموا بالتحقيق حولها، بعبارة أخرى اعتبروا أن الأساليب المتعلقة بمجالهم العلمي هو أداة المعرفة الحقيقية وغفلوا عن الطرق والعلوم الأخرى مثل العلوم الاجتماعية... وما شابه ذلك.

الانحصارية في الأسلوب المعرفي تؤدي إلى تضييق ساحة التحقيق وتؤثر سلباً على رؤية العلماء وتدعوا إلى الغفلة عن الأبعاد المتنوعة للظواهر.

ومن هم الآفات التي أدت إليها الانحصارية هو سيطرة نوع من الخطأ في التحويل (Reductionism) والمقصود من ذلك هو إرجاع ظاهرة معينة إلى أمر أعلى منها، واخذ وجه الشيء بدل كنهه وحقيقته. وقد صور لنا المنطقيون المسلمون هذا النوع من المغالطات وأسموه

(١) مقالات وبررسيها، دفتر ٦٣، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

«مغالطة الكنه والوجه». فاختيار وجه واحد من وجوه التحقيق يكشف وجهاً واحداً من تلك الظاهرة للمحقق وهذا يؤدي إلى انكاره للجوانب الأخرى.

وهنا في هذه النقطه تبرز أهمية الحكمة المتعالية حيث تمكن صدر المتألهين من كسر حاجز الانحصارية هذا والإطلالة على المسائل من جوانبها كافة.

أما ما هو منهج التعددية العلومية؟ فيجب القول، أن النقطة الأولى والأساسية في هذه المطالعة أنها تمتاز بكثرة الأساليب أي أنها تستخدم كافة الأساليب المعرفية للوصول إلى حقيقة وكنه المسألة.

والنقطة الثانية التي تمتاز بها هي تنوع الأساليب حيث إن تنوع الأسلوب تابع لتنوع المسألة، فالعلم الواحد يستعمل أساليب متنوعة بدليل اشتماله على مسائل متنوعة. مثلاً في الكلام القديم كان يعمل لإثبات الصانع على إقامة برهان منطقي ويستدلون بدليل تاريخي على إثبات النبوة الخاصة. . . هكذا يستعملون أساليب متعددة في مسائل أخرى. وطبعاً المراد من كثرة الأساليب هنا ليس صرف تعددها، بل المراد تعددها فيما يتعلق بمسألة واحدة. حيث يمكن مطالعة مسألة واحدة بأساليب متنوعة.

بناءً على التوضيح الذي ذكرناه تصبح العلوم الأخرى التي لم تستعمل الأساليب المتعددة؛ في مرتبة معينة على مستوى المعرفة وتتكامل هذه المعرفة إذا دخلت الأساليب الأخرى التي تساعد في وثاقة هذه المسائل وتساهم في الإحاطه بها. وطبعاً فإن تطبيق هذا الكلام على

فلسفة صدر المتألهين في غاية الوضوح إذا ما علمنا انه يقوم عند إثباته لمسألة واحدة بذكر أساليب متنوعة ففي أصالة الوجود نراه في الوقت الذي يذكر فيه دليل فلسفي يذكر أدلة أخرى منها العرفاني والوجداني والنفسي... وفي الحركة الجوهرية نراه يقيم دليل فلسفي ويذكر تأييد أو دليل من القرآن والأحاديث وما شابه ذلك. ويتجلي هذا الأمر بوضوح عند حديثه عن النفس والأبحاث المتعلقة بها. وفي إثبات الصانع يسلك طرق متعددة أهمها طريق الحكماء (الأسفار، ج ٦، ص ١٥...) وطريقة الإلهيين (الأسفار، ج ٦، ص ٤١) وطريقة الحكماء الطبيعيين (الأسفار، ج ٦، ص ٤٢) وطريق علم النفس (الأسفار، ج ٦، ص ٤٤) وإلى ما هنالك، لا بل هنالك شواهد كثيرة ومتعددة في فلسفة صدر المتألهين على هذا الأمر.

هذا باختصار الأسلوب الذي أردنا إثباته وما يمتاز به انه باعتقادنا يتمكن من جمع كافة الأقوال التي ذكرها الآخرون لأن تعدد الأساليب يكون من ضمنه أن يطلع صدر المتألهين على المشارب الفلسفية والفكرية المتقدمة عليه ومن أهم ما يستلزمه أن يقوم بمناقشة ودراسة وتحليل هذه المناهج لذلك فهو أسد الأساليب وأفضلها لتوضيح منهج صدر المتألهين الفلسفي[1]..

---

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة:
- روش شناسي مطالعات ديني، ص ٣٢٩.
- مقالات وبررسيها، دفتر ٦٣، ص ١٣٣ - ١٣٥.



الفصل الرابع:

نظام صدر المتألهين المعرفي

نظام صدر المتألهين المعرفي

في هذا الفصل سنحاول تبيين نظام صدر المتألهين المعرفي الذي أسماه في أماكن عديدة من كتبه بنظام الحكمة المتعالية. إذن الحكمة المتعالية هي النظام الذي سعى صدر المتألهين للتأسيس له فبين حيثياته ومبانيه ومحتوياته وكيفية الحصول والوصول إليه. وطبعا لا يمكن الإطلالة بشكل دقيق على هذا النظام المعرفي من دون التعرف على الأنظمة الفكرية عند المسلمين وأقصد من ذلك النظام المشائي البحثي والنظام الإشراقي الذوقي والعرفان والكلام. وفي خضم هذه الأنظمة يتبين لدينا نظام الحكمة المتعالية بكافة حيثياته. أما السؤال المطروح حالياً، ما هو النظام المعرفي؟

ما هو النظام المعرفي؟

النظام المعرفي في كل مكتب ومذهب هو مجموعة الأمور والوسائل والمباني والمسائل التي تؤدي إلى استكشاف هذا النظام فتجعله أمرا متيقنا عند معتقده وتساهم في نقله إلى الآخرين. فلو أخذنا النظام المشائي فإن مجموعة الأمور التي تشكل هذا النظام هي التي تساهم في التعرف على هذا النظام والاعتقاد به، ومن ثم تمكن من نقل هذا النظام للآخرين. . .

وقيل النظام المعرفي عبارة عن وحدة منظمة على أساس أصول وقواعد خاصة يقدمها صانع ومقدم هذا النظام؛ وبما أن هذه الأصول والقواعد تختلف من فيلسوف لآخر؛ فان هيكلية هذا النظام المعرفي تختلف أيضاً من واحد لآخر. وبشكل عام فإن كل نظام معرفي يقوم على أساس مباني نظرية قد تكون كلية في أغلب الأوقات أو يكون منشأها ما بعد الطبيعة. أما الأجزاء الأخرى لهذا النظام والتي تأتي في مرتبة متأخرة عن ما بعد الطبيعة يمكن أن يكون لها نظم آخر متفاوت على أساس أنها ترجع إلى ما بعد الطبيعة[١]..

أما العناصر الأساسية المؤلفة لأي نظام فهي على النحو التالي:

أولا: النظريات التي تكون في الغالب متشكلة من الأصول المتعارفة والأصول الموضوعة، الفرضيات والشرائط والمفاهيم، وكنموذج على النظريات يمكن ذكر نظرية أصالة الوجود، التشكيك، الحركه الجوهرية كما عند صدر المتألهين.

ثانياً: التعاليم التي تأتي في درجه لاحقة من الأهمية وتساهم إلى حد بعيد في توضيح النظريات أمثال مفاهيم: الجنس، النوع، الفصل، المادة، الصورة

ثالثاً: الأجزاء الأصغر لهذا النظام والتي يتناول فيها المسائل الأخص التي لها علاقة بالنظريات[٢].

من جهة أخرى يلعب النظام المعرفي عدة أدوار وعلى صعد

---

(١) نمونه سيستم فلسفي در فلسفه اسلامي، آلب ارسلان آجيك گنج، ص ٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨ و٩.

مختلفة يمكن ذكر أهمها أولا: دوره في عملية المعرفة، وهذا يشبه إلى حد بعيد دور الأيديولوجيات حيث يكون على شكل نظرة كلية ينظر من خلالها إلى داخل عالم الأشياء وآراء الأشخاص، وبما انه لا يوجد أي شخص يتمكن من الإجابة على أي مسألة أو اتخاذ أي موقف من دون إيديولوجية فهكذا تكون المعرفة حيث لا يمكن للإنسان أن يقبل على مواجهة أي مسألة من دون هذه الإيديولوجية والمعرفة هذه.

أما العوامل الأساسية التي تؤدي إلى وجود إيديولوجية في ذهن الإنسان فهي عبارة عن: الدين، البيئة، الثقافة، التربية، علم النفس اللغة، البيئة الطبيعية وكافة الشروط الاجتماعية...

ثانياً: يلعب النظام المعرفي دوراً هاماً على الصعيد الاجتماعي، حيث إن النظام يعطي حيوية خاصة للمجتمع تؤدي إلى رشد ونمو هذا المجتمع وهذا يؤدي بالنتيجة إلى امتلاك المجتمع إيديولوجية منظمة ومعينة[١].

أما هل تمكن صدر المتألهين وبناءً على الأمور التي ذكرنا أن يؤسس لنظامه الفلسفي فهذا ما سيتضح من خلال دراسة نظام صدر المتألهين فيما يأتي.

ما هي الحكمة:

تعددت تعاريف الحكمة وكثرة الأقوال في تبيين حدودها، وكل من عرفها فقد عرفها بناء على ما لديه من مباني وأصول. وهنا نورد أهم التعاريف التي ذكرت للحكمة:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٨.

أولا: أطلقت الحكمة على مفاهيم متعددة منها: العدل، العلم، الحلم، الفلسفة، وعلى الكلام الموافق للحق، وعلى صواب الشيء وسداده...

ثانياً: قيل الحكمة هي افضل علم بواسطة افضل معلومات، وأحكم فعل في الموضوعات.

ثالثاً: الحكمة هي معرفة وجود الواجب والعلم التام بالأحكام الربوبية وحقائق العالم.

رابعاً: الحكمة هي الفعل المحكم؛ والفعل المحكم هو الذي يعطي كل شيء ما يحتاجه.

وخامساً: الحكمة هي العلم بأحوال الموجودات الخارجية بناءً على ذاك الترتيب والنحو الموجودة فيه في الواقع ونفس الأمر[(١)]. وقد تحدث صدر المتألهين عن معاني الحكمة في أماكن متعددة من كتبه منها ما ذكره في الأسفار وفي أماكن أخرى، قال في شرح الهداية الأثيرية.

«الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات وإقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود فيستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية، وهى على قسمين، الحكمة النظرية... والحكمة العملية...»[(٢)].

---

(١) للاطلاع على هذه التعاريف يمكن مراجعة:
- الأسفار، ج ١، ص ٢٠ و٣٣٣.
- فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، سيد جعفر سجادي، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

(٢) شرح الهداية الاثيرية، صدر المتألهين، الطبعة الحجرية، ص ٣.

وقال أيضاً في حديث جامع مبيناً أهم التعاريف المتداولة للحكمة:

«الحكمة وهى أيضاً يطلق لمعاني، فتارة تطلق اسمها لكل عمل حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري، وتارة يطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات... والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفقة العباد ورعاية مصالحهم... ومن العباد أيضاً كذلك، ثم قد حددت الحكمة بالفاظ مختلفة، فقيل: هى معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا أشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه، لانها إدراكات متغيرة... وقيل هى الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة، وقيل: هى الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية، وقيل هى التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية...»[1].

بعد هذا التوضيح لمعاني الحكمة، الذي سيساعدنا على فهم معاني الحكمة المتعالية سنقوم بتوضيح مختصر للمذاهب الفكرية بداية من المشاء، الإشراق، العرفان والكلام وعلى هذا الأساس ننتقل لتوضيح الحكمة المتعالية الصدرائية.

النظام المعرفي المشائي

ينسب النظام المعرفي المشائي في العالم الإسلامي إلى الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ.ق) الذي ترك آثاراً متعددة في مجالات متنوعة من أبرزها: الفلسفة، الطبيعيات، الإلهيات، الرياضيات، الطب والنجوم وإلى ما هنا لك من الأبحاث الكثيرة والمتنوعة التي تركها

---

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ج ٤، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

الشيخ الرئيس في العشرات من كتاباته ومؤلفاته لعل أبرزها كتاب الشفاء، الإشارات والتنبيهات والنجاة. . . . وفي هذا البحث أقسام عدة:

١ ـ نظام ابن سينا:

أطلق على فلسفة ابن سينا، النظام المشائي الذي يحمل في طياته اركان الفلسفة المشائية الواردة من أرسطو حيث اعتبروا ابن سينا هو الوارث الحقيقي لفلسفة أرسطو اليونانية. وأن فلسفته مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد اخذ ما وصل إليه من اليونانيين والمشائية واثولوجيا، المنسوب إلى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين والحقيقة انه مقتطفات من تساعيات افلوطين وما قرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل وما ناله بما هو مسلم من مباحث إسلامية من إثبات وجود الباري وعدله وإبداعه الكائنات وحكمته في إرسال الأنبياء[(١)].

وقد أطلق على فلسفة ابن سينا الحكمة البحثية، وأطلق على فلسفة شيخ الإشراق، الحكمة الذوقية، وتمتاز الحكمة البحثية لابن سينا بانكارها الحقائق المشاهدة من قبل العرفاء أو عدم الالتفات إليها، وقبول المسائل التي تنطبق والمقدمات العقلية المنطقية فقط.

ولا يختلف النظام المعرفي المشائي بصورته الإسلامية عن نظام أرسطو إلا في بعض النقاط، وأهم عناصر هذا النظام:

أ ـ المنطق الذي هو أساس كامل للعقائد البشرية من ناحية استخدامه في الاستدلالات والبراهين.

---

(١) المبدء والمعاد، ابن سينا، ص ١٤، تصدير المصحح.

ب ـ طريقة التقسيم والتحليل، والتقسيم عبارة عن بسط أمر عام طبقاً لقواعد المنطق عن طريق ضم بعض الخصوصيات إلى أمر عام، أما التحليل فهو تجزئة الشيء إلى أقسام من جهات متعددة ثم من خلال حذف المكررات نتمكن من الوصول إلى نتيجة منطقية.

ج ـ الأصول والقواعد الإسلامية حيث ضم المشاء هذه الأصول إلى مجموعة عناصره الفكرية.

د ـ اختيار طبيعة الوجود باعتبارها بداية للفلسفة حيث قسموا الوجود أولا إلى واجب وممكن والممكن إلى الجوهر والعرض[١].

أما الأسلوب المشائي في فهم الشرع فهو أسلوب تطبيقي عن طريق التوضيحات والفهم العقلي لظواهر النصوص الشرعية حيث يعتبر المشاؤون أن الشارع معصوم عن الخطأ، ولهذا فالقواعد والمعطيات الشرعية لا تخالف العقل والظواهر التي تخالف العقل ليست مقصودة للشارع، بل المقصود هو الحقائق المخفية في باطن الظواهر التي تكشف من خلال الدقة والتأمل والالتفات إلى القرائن الفعلية واللفظية وعليه فالتأويل عند المشائين هو فهم باطن الكلام.

وقد اعتبر البعض أن النظام المعرفي المشائي مركب من مزيجين، ففي الناحية الأولى هناك النظام الارسطوئي المشائي الذي ورثه ابن سينا عن أسلافه بالأخص اليونانيين، وفي الناحية الثانية هناك الاتجاه الإشراقي المتمثل بالتعاليم الشرقية الإسلامية من كلام وتصوف... قال صاحب هذا الرأي:

---

(١) لوامع العارفين، ص ١٦٣.

«صاغ ابن سينا رسالته في لغتين مختلفتين ظاهراً وهما: لغة مشائي بغداد المعبرة عن ميادين المنطقيات والالهيات، ولغة أهل فارس وخراسان المعبرة عن الحكمة الإشراقية والعرفان... وهذا الفارق الذي تجلى عند ابن سينا في عبارته الفلسفية وتحليلاته الفكرية المنطقية، يعود في نظرنا إلى نشأته وثقافته المزدوجة التي استلهمت من المشائية الفارابية والبغدادية...»[١].

وقال أيضا:

«تسير فلسفة المعرفة في تدرجاتها عند ابن سينا بمحازاة تيارات معرفية يونانية كالارسطية الافلاطونية المحدثة. كذلك فهي تستمد خواتمها من عقائد نورانية إسلامية وصوفية...»[٢].

واعتبر أن النزعة المشرقية في منطق ابن سينا هي أساس لكل تطور في النظرة إلى المنطق القديم والانتقال منه لإرساء قواعد المنطق التجربي الحديث، ثم يوضح أن الشيخ الرئيس سعى لإظهار المزيد من الحرية في تفسيره لمنطق أرسطو خارجاً عن كل التقاليد المنطقية، فمع وفائه للأصول الارسطية فقد توسع في إبعاد المسائل المتفرعة عن التصور والتصديق.

ومنطق المشرقيين هذا يتميز بتلك العلاقات المتحركة بين الألفاظ والمعاني وبين التعريفات والحدود وبين الموضوعات والمحمولات... وقد سعى ابن سينا لإدخال لوازم المنطق التجربي في صلب معاني

(١) ابن سينا، حضوره الفكري بعد الف عام، د. جيرار جهامي، ص ٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

المنطق الصوري فادخل عليه مفاهيم ما ورائية للدلالة على شمولية الألفاظ المنطقية مثل مفاهيم: القوة والفعل، الممكن، الضروري، الذاتي والعرضي. . .[١]

والصحيح أن منهج ابن سينا البحثي هو منهج ارسطوئي بما يحمله من صفات المنطق والعقل في الدلالة والبرهان لكن هذا لم يمنع ابن سينا أن يعالج المسائل الدينية الإسلامية بنفس التوجه البرهاني العقلي، أما أن نقول إن فلسفته هي مزيج من منهجين بما يلزم من إدخال غير ما هو مشائي في منهجهم فهو صعب القبول.

أما منهج ابن سينا المشائي هذا لم يمنع من أن تتوجه إليه بعض الاعتراضات وقد ذكرنا فيما مضى بعض الأمور والإيرادات والاختلافات التي ذكرها صدر المتألهين على مسائل فلسفة ابن سينا، ولكن يمكننا هنا أن نشمل الاعتراضات على منهج ابن سينا في أربع:

أ ـ عدم التفكيك بين الأسلوبين الميتافيزيائي والتجربي

ب ـ عدم الاستفادة الكاملة من الأسلوب الذي يمتلك وسائل تحقيق أساسية

ج ـ عدم الاعتناء بنقطة بداية الفكر الفلسفي

د ـ إخراج العرفان والإشراق من الفلسفة[٢].

ولعل أهم الذين خالفوا الفلاسفة بالأخص المشائين منهم فهو

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٢) لوامع العارفين، ص ١٦٦ ـ ١٦٨.

الإمام أبو حامد الغزالي الذي ذكر العديد من المسائل التي أخطاؤا بها لا بل وكفرهم بسبب بعضها. والاهم من هذا أن الغزالي لم يرتضي أسلوب ومنهج الفلاسفة واعتبره أسلوب ظني لا يقين فيه حيث يقومون بالاستدلال على الأمور الإلهية من خلال علوم لا تحمل اليقين، قال الغزالي في معرض معارضته لهم:

«... وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم إنه لا تثبيت ولا اتقان لمذهبهم عندهم وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين... لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية...»[١].

٢ ـ الحكمة البحثية والحكمة الذوقية

من المناسب هنا أن نتعرض لتوضيح مقتضب حول المراد من الحكمة البحثية والحكمة الذوقية بعد أن عرفنا أن المذهب المشائي وصف بالأولى وأطلقت الثانية على الإشراقي. وهذا التوضيح يساهم إلى حد كبير في إستجلاء الصورة عن كلا المذهبين ويستفاد منه لمعرفة المقاطع الأساسية في الحكمة المتعالية الصدرائية. والمراد من الحكمة البحثية هي تلك الحكمة التي تحصل من خلال التعليم والعلم اللذين يستندا إلى الاقيسة والمقدمات المنطقية، وبعبارة أخرى هي العلم الذي يحصل بالبرهان والكسب والاستدلال.

(١) تهافت الفلاسفة، ابو حامد الغزالي، ص ٤٠.

أما الحكمة الذوقية فهي ذاك العلم اللدني الذي يحصل من خلال الكشف والشهود والإلهام والوجدان ولا يؤخذ من خلال الإيمان والتقليد وقالوا إنه معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ودليل، وقيل هو امتلاك الإنسان اسماً من أسماء الله بحيث يكون مظهراً من مظاهره.

وعلى هذا يرى صدر المتألهين بأن المعرفة تحصل عن طريقين: طريق البحث والتعليم والتعلم الذي يستند إلى الاقيسة والمقدمات المنطقية، وطريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام والكشف والحدس ويحصل الأخير بسبب تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها... فتتجلى مرآتها العقلية وتنطبع عليها صورة حقائق الأشياء كما هي، إذ تتحد النفس بالعقل الفعال حينما تحدث لها فطرة ثانية بذلك.

أما الفرق بين العلمين عنده فهو كالفرق بين علم من يعلم الحلاوة بالوصف وبين علم من يعلمها بالذوق والثاني أقوى من الأول ولا يمتنع وقوعه، بل هو واقع فعلاً للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

ويعتقد بأن المشائين لم يبلغوا ما بلغه المكاشفة وأيضاً الإشراقيين لم يبلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان فهو ـ أي صدر المتألهين ـ المنفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين[١].

واعتبر البعض أن الحكمة البحثية تعمل من خلال انكار الحقائق المشاهدة من قبل العرفاء أو عدم الالتفات لتلك الحقائق؛ أما فلسفة الحكمة المتعالية بنظر القائل فهي إلى جانب الاهتمام بالمعرفة العرفانية تحاول أن تقوم بعملية ترجمة مفهومية للحقائق، هذه الحقائق التي

---

(١) راجع: الأسفار، ج ١، مقدمة المظفر، ص ج ـ ك.

يشاهدها العرفاء، فإن ما يميز الحكمة المتعالية عن الحكمة البحثية هو في التنسيق والتأليف بين الفكر والشهود[١].

وقد تحدث شيخ الإشراق السهر وردي عن حكمته الذوقية واعتبر أنها تلك التي تقوم على أساس الكشف والشهود وليس على أساس البرهان والاستدلال ذلك لأنه يعتقد بأن الاستدلال والبرهان يوصلان الإنسان إلى الحقائق. طبعاً يؤكد شيخ الإشراق على انه حصل على الحكمة الذوقية ثم قام بعدئذ بالبحث عن البرهان والدليل لها[٢]. وهذا ما يميز فلسفته الإشراقية عن العرفان الإسلامي إذ في العرفان لا يأتي بالدليل على ما تمت مشاهدته، بالإضافة إلى انه لا يمكن نقل هذه المشاهدات وتعليمها للآخرين.

قال القيصري في تعريفه للذوق:

«... والمراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف. لا البرهان والكسب، ولا على طريق الاخذ بالايمان والتقليد، فإن كلا منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق ـ مهما بلغ ـ بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان»[٣].

ولعل أوضح وأشمل كلام عن الحكمة الذوقية ذاك الذي ذكره الشهرزوري شارح حكمة الإشراق، قال:

---

(١) رحيق مختوم، آية الله جوادي آملي، بخش ١، ج ١، ص ١٠٥.
(٢) شهاب الدين السهروردي وفلسفه اشراق، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٣) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، القيصري، ج ٢، ص ١٥.

«. . . إن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية. فالقسم الأول يعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار اشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن وتتبين معلقة تشاهد مجردها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية. وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زماناً كأغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم وهؤلاء وإن كانوا قد اكثروا كدهم في الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث. . . ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جداً، لأن أرسطو شغلهم بالبحث والضبط والرد والقبول. . . ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقل إلى قريب من زماننا هذا. . . ولم يزل طريق الحكمة مسدوداً مضطرباً حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أفق اليقين وأشرقت أنوار الحقيقة من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة. . . لب الفلاسفة والحكماء المتألهين شهاب الملة والحق والدين السهروردي»[(١)]. وهناك توضيحات أخرى حول هذا الأمر من أراد فليراجع كتابات العلامة آية الله حسن زاده الآملي[(٢)].

(١) شرح حكمة الاشراق، الشهرزوري، المقدمة، ص ٤ ـ ٦.
(٢) عرفان وحكمت متعالية، حسن زاده الآملي، ص ٨ ـ ٩.

٣ ـ الخطوط العريضة لفلسفة المشاء

وهنا نتعرض لذكر أهم الأمور التي شكلت فكر ابن سينا المشائي، هذه الأمور التي ستساعدنا إلى حد بعيد في استجلاء مذهب الحكمة المتعالية الفلسفي ومن خلال توضيحها، يتضح لنا الإبداع المهم الذي أحدثه صدر المتألهين. وطبعاً تناولنا لهذه الأمور سيكون على أساس الاختصار الشديد ومن باب ذكر بعض الأمور المنتقاة وهي على النحو التالي:

١ ـ العلل وأقسامها عند المشاء

لبحث العلل وأقسامها دور مهم وبارز في الفلسفة المشائية، إذ عليها تقوم أصول الفلسفة العقلية المشائية فالمبدأ هو الأصل وهو الذي يكون وجوده في نفسه من دون حاجة إلى أمر آخر خارج عنه، لا بل كله الوجود، ومنه تتفرع أقسام العلل الأخرى التي يلعب كل واحد منها دوره الخاص في الوجود. وبشكل عام فقد تكلم المشاؤون منذ أرسطو حول أربعة من العلل وبحثوا حولها أبحاثا مفصلة وهي العلة الفاعلة، والعلة الغائية والعلة المادية والعلة الصورية. فالفاعل هو المبدأ الذي يكون منه الوجود وليس لأجله، أما العلة الغائية فهي العلة التي يكون الوجود لأجلها وبها يتحقق وجود الشيء. والعلة المادية التي هي جزء الشيء الذي يتصف بأنه بالقوة، وهذه العلة ليس يجب عند حصولها بالفعل حصول الشيء، والعلة الصورية هي المبدأ المتمم لوجود الشيء إذ بوجوده يصبح الشيء موجوداً بالفعل. قال ابن سينا:

«المبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه إما عن ذاته وإما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شئ آخر» ثم وضح بان:

هذا المبدأ إما هو كالجزء لما هو معلول له أو لا يكون كالجزء، فإن كان كالجزء؛ فإما أن يكون جزءً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون معلوله بالفعل وهذا هو العنصر.

وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل وهذا هو الصورة. وأن لم يكن كالجزء؛ فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول:

فإن كان ملاقياً فإما أن ينعت المعلول به وهذا كالصورة للهيولي.

وأما أن ينعت بالمعلول وهذا كالموضوع للعرض.

وإن كان مبايناً؛ فإما أن يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل.

وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية.

ثم قال بعد هذا التوضيح:

«فتكون العلل هيولى للمركب وصورة للمركب وموضوعاً للعرض وصورة للهيولى وفاعلاً وغاية، ويشترك الهيولى للمركب والموضوع للعرض بأنهما الشئ الذي فيه قوة وجود الشئ وتشترك الصورة للمركب والصورة للهيولى بأنه مما به يكون المعلول موجوداً بالفعل. . .»[1].

(١) راجع: النجاه، ابن سينا، ص ٢١١ ـ ٢١٢.
ـ الشفاء، الالهيات، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٤.

٢ ـ الجوهر والعرض

بدأ ابن سينا بتوضيح أن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنسانا، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض، والجوهر هو أقدم الموجودات ذلك لأن الموجود على قسمين:

الموجود في شئ آخر، وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وهو الموجود في موضوع.

والموجود من غير أن يكون في شئ من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر[١]..

أما حول أقسام الجوهر قال ابن سينا:

«إن كل جوهر فإما أن يكون جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقاً للاجسام بالجملة، فإن كان جزء جسم فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم، فإما أن تكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمي نفساً، أو يكون متبرئاً من المواد من كل جهة ويسمى عقلاً...»[٢].

وهذه عبارات مختصرة منه توضح لنا أقسام الجوهر. وقد عمل على إثبات كل واحدة من أقسام الجوهر بالأدلة العقلية.

وقد بحث في الأعراض وهي تسعة: الكم، والكيف، الوضع،

---

(١) الشفاء، الالهيات، ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

الاين، المتى، المضاف، الملك، الفعل والانفعال. وقد أشبع البحث حولها في كتاباته المختلفة[١].

٣ ـ الحركة

الحركة من الأبحاث الهامة في فلسفة الشيخ الرئيس وقد عرفها بالتالي:

«الحركة تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل إتجاه نحو الشيئ والوصول بها إليه وهو بالقوة لا بالفعل...»[٢].

وهناك تفصيل وافي في كتابات الشيخ الرئيس لهذا التعريف.

والحركة عنده من أعراض الجسم بما هو متحرك أو ساكن وعليه يكون إثبات الحركة فيه[٣]. ويعتقد الشيخ الرئيس بأن الحركة تكون عادة في أمر يقبل التنقص والاشتداد، وبما أن الجواهر لا تقبل هذا الأمر فلا تقع الحركة فيه، بل تقع الحركة في المقولات العرضية. وباعتقاده فإنها تقع في مقولات الكم، الكيف، الاين والوضع.[٤]..

٤ ـ النفس

تناول الشيخ الرئيس بحث النفس بالتفصيل متحدثاً حول أقسامها، احكامها، والأدلة عليها. والنفس تقسم عنده إلى أقسام ثلاثة الأول: النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي. والثانية: النفس الحيوانية

---

(١) الشفاء، الالهيات، ص ١٠٣، وما بعد.
(٢) النجاة، ص ١٠٥.
(٣) التعليقات، ص ١٧٢.
(٤) النجاة، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة والثالثة: النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال التي تتصف بالاختيار.[١]..

والنفس الإنسانية حادثة بحدوث البدن، فهي إن وجدت وجدت قبل البدن، فإما أن تكون متكثرة أو واحدة؛ وقد أثبت استحالة كونها متكثرة أو واحدة فهي لا توجد قبل البدن، ثم قال بعد هذا التوضيح: «فقد صح إذا أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما...»[٢] وقد كرر هذا الأمر ـ أي حدوث النفس بحدوث البدن ـ في المبدأ والمعاد وأضاف بأن اختلاف الأنفس إنما هو بسبب الأبدان التي لها ولاجل هذه الأبدان تكثرت[٣].

وهذه الأنفس لا تفنى بموت وزوال البدن، لأنها غير منطبعة في البدن ولا تتعلق به، بل هي ذات آلة بالجسم. وفيه أبحاث موسعة[٤]. وقد ذكر أدلة عديدة على إثبات وجودها وإثبات تجردها ويكفي انه ذكر ثمانية أدلة في الشفاء وتناول الموضوع بالتفصيل في مؤلفاته الأخرى[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٣) المبدء والمعاد، ابن سينا، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
(٤) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
ـ الشفاء، كتاب النفس، ص ٣١٢ ـ ٣٢٠.
ـ النجاة، ص ١٨٥ ـ ١٨٨.
(٥) الشفاء، كتاب النفس، ص ١٣ و١٥ و٢٨٨ ـ ٣٠٣.
ـ الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

٥ ـ العلم اوالمعرفة

لم يفرد الشيخ الرئيس بحثاً خاصاً للعلم أو ما أطلق عليه البعض الوجود الذهني، بل تناوله في أبحاث أخرى أمثال بحث النفس، وبحث الكيف النفساني في المقولات العرضية وأسهب البحث حوله. وبشكل عام فإن حصول العلم عنده إنما هو بالصورة المنطبعة عند العقل أو ما عبر عنه بالارتسام، قال الشيخ الرئيس: «فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل، فإنه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية، تقرر شيء في شيء آخر»[١].

أما ما يهمنا في هذا الصدد فهو موضوع اتحاد العاقل والمعقول الذي يعد من ركائز الحكمة الصدرائية، والتي انكر الشيخ الرئيس تحققه متناولاً إياه في العديد من كتبه بالقدح والنقد، حتى انه عبر عنه في بعض مكتوباته مستغرباً بأن هذا الشيء من جملة ما هو مستحيل عندي ولست افهمه[٢]. وهناك العديد من الأبحاث حول هذا الأمر سنتعرض لها بالتفصيل عند تحدثنا عن اتحاد العاقل والمعقول عند صدر المتألهين[٣]. .

٦ ـ الواجب تعالى وظهور الكثرة

اكد الشيخ الرئيس على أن الواجب تعالى هو علة العلل ومنه تصدر الموجودات كافة وأول صادر عنه فهو العقل الأول، وقد أقام

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٧٥.
(٢) الشفاء، كتاب النفس، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩.
(٣) التعليقات، ص ١٥٩.
النجاة، ص ٢٤٣.
الشفاء، كتاب النفس، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩.
الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٩.

براهين متعددة على إثبات وجوده تعالى وهو واحد بذاته وليس بجسم ولا في جسم ولا منقسم وعليه تكون الموجودات كلها صادرة عنه.

أما عن صدور الأشياء عنه فيذكر بأن الباري تعالى ذاته عالمة بأن علوه وكماله بحيث يفيض عنه الخير. وأيضاً يعلم ما يصدر عنه ولا تخالطه مصادفة وهو أيضاً راض بما يكون عنه. وبما انه واجب الوجود من جميع الجهات فلا يكون أول ما يفيض عنه كثيراً قال ابن سينا: «فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لا في مادة... بل المعلول الأول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو أول العقول المفارقة...»[1].

٧ ـ المثل الافلاطونية

خالف الشيخ الرئيس مسألة المثل بشدة وتعرض لتقرير ونقد آراء القائلين بها واعتبر أن القائلين بالمثل ظنوا أن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء، مثلاً في الإنسان هناك إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير. قال الشيخ الرئيس:

«و كان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان أن للانسانية معني واحد موجوداً تشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها...»[2].

---

(١) الشفاء، الالهيات، ص ٤٣٣، ٤٣٥، ويمكن مراجعة: المبدء والمعاد، ص ٧٥ ـ ٨٢.

(٢) الشفاء، الالهيات، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

ثم ذكر الشيخ الرئيس أدلة على بطلان نظرية المثل،[١] سنذكرها عند بحث المثل عند صدر المتألهين.

٨ ـ المعاد

اعتبر الشيخ الرئيس أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق الأخبار الواردة عن النبي ﷺ بذلك، وهو المتعلق بالمعاد الجسماني المختص بالأبدان، وطبعاً المعاد يحصل عند البعث. واعتبر أن الشريعة الحقة التي أتانا بها النبي المصطفى محمد ﷺ قد بسطت القول فيه وفي حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومن المعاد أيضاً ما هو مدرك بالعقل والقياس والبرهان وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس وأطلق عليه المعاد الروحاني[٢].

ثم ذكر العديد من الأدلة لاثبات المعاد الروحاني تقوم على اعتبار أن كمال النفس الناطقة في أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة كل النظام المعقول، وهذا النظام هو الخير الفائض مبتدئاً من الجواهر الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة بالأبدان، ثم الأجسام العلوية حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً عقلياً موازياً للعالم الموجود... وهذا الشيء هو الذي أطلق عليه المعاد الروحاني[٣].

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
(٢) النجاة، ص ٢٩١.
الشفاء، الالهيات، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢.
(٣) الشفاء، الالهيات، ص ٤٦٦.

هذا باختصار شديد أهم النقاط في فلسفة الحكمة المشائية، حيث تمحورت كتابات ابن سينا حولها.

النظام المعرفي الإشراقي

الحكمة الإشراقية هي الحكمة التي ظهرت في الشرق حيث اشتق الإشراق من المشرق، والمعتقد الرائج بين الحكماء أن أفلاطون هو مؤسس هذه الحكمة، والظاهر أنها كانت رائجة في أقوام قبل أفلاطون أمثال الفراعنة، المصريين، الهنود، الإيرانيين، الزردشتيين والصابئة. أما مؤسس هذا المذهب في العالم الإسلامي، الذي حاول التوفيق بين هذا النهج وتعاليم الإسلام فهو شهاب الدين يحيى بن أميرك السهروردي الذي قتل في مدينة حلب عام (٥٨٧هـ.ق)، بأمر من صلاح الدين الأيوبي حيث كانت حكومة الملك ظاهر شاه ابن صلاح الدين. وهنا أبحاث:

١ ـ العناصر الأساسية في المنهج الإشراقي:

النظام الإشراقي مركب من مجموعة مناهج وعناصر متنوعة بحيث أنها أدغمت مع بعضها الآخر بشكل بديع، ومع هذا فقد حافظ هذا المذهب على استقلاليته واصبح مذهباً قائماً بذاته، أما أهم عناصره فهي كالتالي:

١ ـ المنطق: لم ينكر الإشراقيون منطق أرسطو بشكل كامل بل قبلوه مع بعض الإضافات والتغييرات على قواعده وأصوله، لذلك أضافوا عنصر السلوك والإشراق على منهجهم.

٢ ـ فلسفة أفلاطون؛ حيث قام الإشراقيون بتأويل الجوانب الإلهية في فلسفة أفلاطون واخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عنها.

٣ ـ فلسفة فلوطين؛ حيث يظهر هذا النهج في كتاباتهم بالأخص عند اعتمادهم على منهج المكاشفة والشهود في حل مسائلهم الفلسفية.

٤ ـ الفلسفة المشائية، وقد تابع الإشراقيون بشكل دقيق الفلسفة المشائية لذلك قبلوا الكثير من الأمور الموجودة عند المشاء، وارتضوا منهج العقل في فلسفتهم على أن يكون مترافقاً مع الإشراق والشهود وقد وجهوا إليها بعض الإيرادات التي تتنافى ومنهجهم(١). وقد صرح الكثيرون بأن النظام الإشراقي هو نوع من الاكمال للمذهب المشائي واكمال للمباحث التي دونها الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق المشرقيين حيث جعلت المعرفة تتوقف على الرابطة الإشراقية بين موضوع المدرِك والمدرَك، فجعل الإشراقيون البرهان والعقل مبتنيان على معرفة النور.(٢)..

المنهج الإشراقي يمتاز بأنه يقوم أولاً على أساس الكشف والشهود والوجدان، ثم بعد ذلك يطلب الدليل على الأمور التي حصلت بالمكاشفة. وكما ذكرنا فإن المشاهدة والإشراق يلعبان دوراً أساسيا في المعرفة الإشراقية، وعلى هذا الأساس كلما كان الشيء مستنيراً وواضحاً فإن معرفته تكون ميسرة اكثر. وفي مرتبة الأنوار الوجودية فإن كل واحد من الأنوار المجردة تنير ما دونها وتشاهد الأنوار التي فوقها وبالتالي فإن العلم يحصل عن طريق الإشراق والمشاهدة. والإشراق يحصل العلم الحضوري وهنا كنتيجه لهذه المسألة يحتل الإلهام معنى آخر وأيضاً بواسطة المشاهدة والإشراق يحصل العلم الحضوري. المشاهدة

(١) لوامع العارفين، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.
(٢) انواريه، ص نوزده ـ بيست ودو.

الإشراقية لا تحصل في الزمان كالبرهان والاستقراء ولكنها تحصل في الآن الذي لا امتداد له[١]..

ولوعدنا إلى شيخ الإشراق لرأيناه يتحدث عن تميز مذهبه عن المذاهب الأخرى، ويشدد على كيفية حصول المعرفة الإشراقية:

«... وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة [طريقة المشائين] وأنظم وأضبط وأقل أتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بامر آخر. ثم طلبت عليه الحجة حتى لوقطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك...»[٢].

وهذا بالضبط ما يميز المذهب والمنهج الإشراقي عن العرفاني حيث ان ما يحصل عليه العرفان من أمور بالإضافة إلى انه لا يمكن نقله وتعليمه للآخرين، لا يمكن إقامة الدليل والحجة عليه. ثم ينتقل شيخ الإشراق ليوضح مجالات الاستعانة بالمنهج المشائي ومجالات الاستعانة بالمنهج الإشراقي. قال:

«فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية»[٣].

يقول الدكتور حسين نصر في مقدمته على المجلد الثالث من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: «الحكمة الإشراقية هي الحكمة التي

---

(١) شرح حكمة الاشراق، الشهرزوري، مقدمة المصحح، ص ٢٣ ـ ٣٠.
(٢) حكمة الاشراق، السهروردي، مجموعة المصنفات، ج ٢، ص ١٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

تقوم على أصلي الاستدلال والذوق وفهمها يستلزم الإطلاع المسبق على الحكمة المشائية وامتلاك ذوق فطري وضمير طاهر...».

ويعتقد بأنه لا يقصد من الحكمة الإشراقية هو كل نوع حكمة كانت مبتنية على تنوير وإشراق العقل كما هو موجود في مذهب الافلاطونيون الجدد، بل المقصود منها هو معناها الأخص وهي الحكمة التي جاء بها السهروردي المبتنية على فلسفة أبو علي المشائية والتصوف الإسلامي والافكار الفلسفية الإيرانية واليونانية القديمة، فهذه الحكمة تسعى لإيجاد نوع من العلاقة بين عالم الاستدلال والإشراق أو التفكير الاستدلالي والشهود الباطني.

طبعاً الوسيلة التي اعتمدها شيخ الإشراق في التوفيق بين الحكمة والعرفان، فهي لجوءه إلى تأويل آيات القرآن الكريم.

ومن الخصائص الأخرى التي تمتاز بها الحكمة الإشراقية اعتمادها لسان الرمز بحيث يصعب على عوام الناس أو اكثرهم درك هذه الرموز حيث أن فهم الرموز يحتاج لذوق خاص.

وأيضاً ما تمتاز به المعرفة الإشراقية هو تأكيدها على معرفة النفس ذلك لأن ادراكها يتوقف على التحول الداخلي للنفس، فلعلم النفس مرتبة أساسية في هذا المجال. وطبعاً عندما يتحدث شيخ الإشراق عن النفس لا يفعل كالمشائين الذين بحثوا عنها في قسم الطبيعيات فالشيخ الإشراقي حاول أن يقرب علم النفس من مباحث الإلهيات، ثم انه لا يتحدث حول قواها بل يتحدث عن الطريق الذي يؤدي إلى نجاة النفس من سجن البدن[١].

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٣، مقدمة د. حسين نصر، ص ٣٢ ـ ٣٧.

٢ ـ حكمة الإشراق

مما لا شك فيه فإن نظرية النور من أهم الإبداعات الإشراقية للشيخ شهاب الدين السهروردي، فهو الذي أسس لها فتركت آثارها على كافة آراءه أعم من معرفة الوجود، النفس، الكون، وغيرها.[١]..

يقسم الشيخ الإشراقي الشيء إلى نور وضوء في حقيقته وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه، والنور إما نور عارض إذا كان هيئة لغيره وإلى نور مجرد أو نور محض. وما ليس بنور ينقسم إلى ما هو مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق، وإلى ما هو هيئة لغيره وهي الهيئة الظلمانية[٢]..

ومن أهم خصائص هذا النور هو أن النور المجرد لا يمكن الإشارة إليه بالحس وما يشار إليه بالحس فهو نور عارض، ثم إن كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد[٣].

أما ما هو النور وما هو تعريفه فيقول شيخ الإشراق:

«... النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زايداً على حقيقته والأنوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زايد عليها، فتكون في نفسها خفية...»[٤].

---

(١) تفاوت دو فلسفه مشاء وحكمت الاشراق، ص ٥٩.
(٢) حكمة الاشراق، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٢، ص ١٠٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

ثم يعتبر شيخ الإشراق أن النور لا تختلف حقيقته إلا بالكمال والنقص وبأمور خارجة. وقد أوضح أن الأنوار المجردة لا تختلف بالحقيقة لأنها لو اختلفت بالحقيقة أي تباينت لكان يجتمع في كل نور مجرد نور وغيره أي الظلمة وهذا يتنافى مع تجرده[١]. وهذه المسألة هي التشكيك في الأنوار التي أجراها صدر المتألهين على الوجود واعتبره انه الذي تتفاوت مراتبه بالكمال والنقص والشدة والضعف. وقد وضح الشيخ الإشراقي أن الأنوار إذا كانت فاقرة في ماهيتها فهي لا تحتاج إلى جواهر غاسقة بل احتياجها إلى أنوار قائمة وهذه الأنوار يجب أن تتناهي، أي لا يمكن للسلسلة أن تذهب من دون التوقف عند حد. فيجب أن تنتهي إلى نور ليس وراءه نور وهو نور الأنوار والنور المحيط والنور القيوم. من جهة أخرى أوضح الشيخ الإشراقي انه لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار، نور وغير نور لأن اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة حيث انه يلزم أن تصير ذاته مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة، فالنور إن اقتضى شيئاً فإنه يقتضي النور فقط وهو لا يقتضي نوران لأن أحدهما غير الآخر[٢].

ما ذكرناه هو أهم الأحكام التي أطلقها السهروردي على النور حيث نشاهدها تشكل منظومة خاصة لها حيثياتها وأبعادها وآثارها.

٣ ـ مقايسة بين المنهج المشائي والإشراقي

عند مطالعتنا للمنهجين المشهورين الذين ذكرناهما، تعارضنا بعض

(١) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١ و١٢٥.

النقاط التي تشكل مجموعة وجوه الاختلاف والاشتراك بين المنهجين. هذه النقاط قد تساعدنا في إعطاء صورة واضحة عن أفق كل واحد منهما وهي على النحو التالي:

أ ـ أهم ما يميز المذهب المشائي هو تعاطيه مع الأمور التجربية والجزئية وهذا ما لا نشاهده في الحكمة الإشراقية مثلاً لو رجعنا إلى أبو اسحق الكندي الفيلسوف المشائي، لوجدناه يطالعنا بأبحاث حول الكائنات الجوية، المعادن، علم النبات... وإلى ما هنالك من أقسام العلوم التجربية. أما الفيلسوف الإشراقي نراه يقبل على عالم الباطن وأعماق الذات والنفس، ولا يعطي أي اهتمام للمسائل التي تناولها المشاؤون ثم إن الإشراقي حين يبحث عن بعض الأمور الجزئية فكأنه كان يبحث عن الكليات والصور المفارقة. مثلاً عند ما يتناول المشائي بحث النبات نراه يبحث عن كيفية تطوره ونموه ووجوده فيبحث عن النمو والتغذية والتوليد في المزاج النباتي، أما الفيلسوف الإشراقي فإنه يبحث في نفس هذا النبات عن العقل المفارق ورب النوع والطبع التام والكلي.

ب ـ الحكمة المشائية هي بتمام المعنى عقلية أي أنها لا تحتوي على إشارات أدبية، شعر، تمثيل، خيال، موسيقى، عرفان... وكل العناصر الشعورية التي لها مصدر آخر غير العقل، وهناك الشيء القليل والنادر من العرفان في المشاء، أما لو نظرنا إلى الحكمة الإشراقية فهي مشحونة بتلك الأمور التي ذكرنا[١].

---

(١) تفاوت دو فلسفه مشاء وحكمت الاشراق، امير فجر، ص ١٨ ـ ٢٥.

ج ـ الفلسفة الإشراقية مشحونة بالافكار الزرادشتية، الأفلاطونية، الهرمسية، الفيثاغورية، التأويلات القرآنية والتصوف في الوقت الذي نشاهد فيه انه لا أثر لهذه العوامل في المذهب المشائي[١].

د ـ هناك بعض الأمور التي اختلف فيها بين المنهجين أهمها مسألة علم الواجب، حيث اتبع الإشراقي رأي المشائي في إثباته، حيث قسم علم الواجب إلى علمه بذاته وعلمه بغيره، واعتبر أن علم الحق تعالى بما سواه هو علم حضوري، حيث إن الماهية هي التجرد عن المادة والحضور الدائم لذاتها، بناء عليه يكون علمه تعالى ليس غائباً عن ذاته ولوازم ذاته، وذاته هي العلم بذاته. ويختلف الإشراقيون عن المشاؤون في تأويل النفس الإشراقي لواجب الوجود[٢].

هـ ـ فيما يتعلق بقاعدة الصدور، حيث قبل المشائي والإشراقي قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وطبعاً بناءً على قاعدة امكان الاشرف، ثم إن الإشراقي أول العقول العشرة المشائية بالأنوار القاهرة أو العقول الطولية واختلف معهم في تعدادها حيث اعتبرهم اكثر من عشرة[٣].

و ـ ارتضى الإشراقي رأي المشائين في العوالم والأفلاك، حيث اعتبر المشاؤون أن العوالم ثلاثة: عالم العقل أو الجبروت، عالم النفس أو عالم الأنوار، عالم الجرم أو البرزخ. وطبعاً بناءً على عقيدة الإشراق فإن الحاكم هنا هو قاعدة امكان الاشرف. أما انه قد أضاف إلى هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

العوالم الثلاثة عالم المثال وهو العالم المتوسط بين العالم المعقول والمحسوس[١]..

ز ـ يعتقد المشاؤون بأن المقولات عشرة بينما يحصرها شيخ الإشراق في خمسة: الجوهر والأعراض الأربعة: الحركة، الإضافة، الكم والكيف. ويعتقد المشاؤون بأن الجسم مركب من مادة وصورة والمادة هي الجوهر التي يكون الجسم بها بالقوة، والصورة هي الجوهر التي يكون بها الجسم بالفعل. أما شيخ الإشراق وبناءً على أصوله الفلسفية فإنه يعتبر الجسم جوهر بسيط يقبل الاتصال والانفصال[٢].

ح ـ وهناك مسائل أخرى وكثيرة اختلف حولها المنهجان أهمها: الاختلاف حول أصالة الوجود وأصالة الماهية، حيث نسب الأول إلى المشائي والثاني إلى الإشراقي. ثم الاختلاف حول جوهرية وعرضية الصورة حيث اعتبرها المشاؤون جوهر، وعدها الإشراقيون من الأعراض. ثم الاختلاف حول مسألة الإحساس والإدراك حيث يقول المشاؤون بأن القوى خمسه باطنية ـ الحس المشترك، الخيال، الواهمة، الحافظة والمتصرفة ـ وخمس قوى ظاهرية ـ الباصرة، السامعة، الشامة، الذائقة واللامسة ـ أما الإشراقيون فيعتقدون بأن الإدراك غير محصور في القوى العشر هذه. ثم هناك الاختلاف حول وحدة وكثرة الوجود، حيث اعتبر المشاؤون أن الموجودات حقائق متباينة لا يوجد أي اشتراك بينها، بينما يقول الإشراقيون بوحدة الوجود وكثرة الموجودات. وأخيرا هناك

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥ و٧١.

الاختلاف في مسألة أنواع امتياز الموجودات عن بعضها حيث يقول المشاؤون بأن الامتياز إما بتمام الذات ـ كالجواهر العالية ـ أو بجزء الذات ـ كامتياز أنواع الجنس الواحد ـ وإما بالعوارض ـ كالامتياز بين أشخاص النوع الواحد ـ . أما الإشراقيون فقد أضافوا إلى أنواع الامتيازات المذكورة قسماً آخر وهو الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص في الحقيقة. هذا في المرتبة الطولية وأما العرضية فيكون الاختلاف في إضافة الوجود إلى الماهية.

ما قدمناه هو خلاصة لاهم الأمور التي امتاز بها المنهجين، المشائي والإشراقي، وللتوسع حول هذه الأمور يمكن مراجعة مصادر كلا الفريقين[1].

وأخيرا فقد وجه لهذا المذهب اشكالات متعددة بالأخص من اتباع المشائين، حتى أن صدر المتألهين تناول بعض مسائلهم بالنقد، وهذا ما سنشاهده فيما يلي من أبحاث إلا أنه يمكن ذكر بعض الاشكالات على منهجهم:

أولاً: عدم التفكيك بين الأسلوبين الميتافيزيائي والتجربي.

ثانياً: عدم الاستفادة الكاملة من الأسلوب الذي يمتلك وسائل تحقيق أساسية.

ثالثاً: على الرغم من أن هذا المذهب يعتقد بالسلوك العرفاني لكنه لم يستعمل الطريقة العرفانية بالشكل المطلوب في مسائله الفلسفية. فهذا

(١) يمكن مراجعة: وجوه تمايز حكمت مشاء وحكمت اشراق، د. موسوي بهبهاني، مجموعه مقالات وسخنرانيهاى هزاره ابن سينا، ص ٢٩٢ ـ ٣٠٠.

المذهب كان يمكنه الاستفادة اكثر من العرفان في رفع مستوى فلسفته ليدخل بقوة أكثر ساحة الاكتشافات. . .

رابعاً: عدم اطلاعه على تعاليم أهل البيت عليهم السلام على الرغم من اعتماد فلسفة الإشراق على الأصول الدينية. وهذا لعله بسبب الوضع السائد آنذاك نشاهده قليل الاطلاع على تعاليم الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام[1]. هذا أهم ما يمكن ذكره من اشكالات على المنهج الإشراقي وسيتضح حين الحديث عن منهج الحكمة المتعالية بعض النقاط التي تميز هذا المذهب الفلسفي.

النظام المعرفي العرفاني

النظام العرفاني هو من المذاهب الفكرية التي لاقت رواجاً واسعاً في عالمنا الإسلامي، حيث كان للعرفاء المسلمين آثارهم التي لا يمكن انكارها وذلك بما كتبوه ودونوه وبما إنتشر من سيرتهم العملية العرفانية بعد تحديدهم الهدف الأساس من سلوكهم العرفاني. فالعرفان العملي هو الوسيلة أو التعاليم التي ذكرها أصحاب السلوك في الوصول إلى الكمال والحقيقة، حيث أن هذه الطريقة تأخذ معناها الحقيقي من خلال الرياضات والمجاهدات التي ذكرها أصحاب هذا المذهب. أما العرفان النظري فهو تلك النظريات التي تتعرض لموضوع هذا العلم بالبحث والتحقيق، باحثة في مبانيه ومسائله. . . وهذا ما سنذكره باختصار، ومن المعلوم أن الباني الأساس للعرفان النظري هو محي الدين ابن عربي (المتوفى عام ٦٣٨هـ.ق) في كتاباته المتعددة والكثيرة ولعل أهمها

---

(١) لوامع العارفين، ص ١٧٦.

وأبرزها، الفتوحات المكيه، فصوص الحكم. . . والى ما هنالك من كتب حتى قيل انه ألف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة[١].

أما حول هذا المنهج فقد قيل الكثير، قال البعض إن مذهب ابن عربي هو مذهب صوفي جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف[٢]. مع العلم أن المشهور في النهج العرفاني هو اعتمادهم على طريقة الكشف والشهود. في الوصول إلى قضاياهم ولا يعتمدون على العقل والبرهان. قال ابن عربي في الفصوص:

«. . . وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي، فما القي إلا ما يلقى الي، ولا أنزل في هذه السطور إلا ما ينزل به علي. ولست بنبي رسول ولكنني وآرث ولآخرتي حارث»[٣].

أما موضوع هذا العلم فالمعروف أن موضوعة هو ذات الله تعالى، أي انهم يبحثون حول ذات الحق تعالى ذلك لأن باقي الموجودات لاوجود حقيقي وواقعي لها وما هي إلا أسماء بل ظلال للحقيقة الإلهية. يقول صائن الدين تركه في توضيحه لموضوع علم العرفان:

«. . . إعلم أن العلم المبحوث عنه هيهنا، لما كان هوالعلم الالهى المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقاً يجب أن يكون موضوعه أعم

(١) فصوص الحكم، ابن عربي، مقدمة ابو العلاء عفيفي، ص ٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٤٨.

الموضوعات مفهوماً، بل أتم المفهومات حيطة وشمولاً، وأبينها معنى، وأقدمها تصوراً وتعقلاً»[١].

وبما أن أكثر الالفاظ عاجزة عن التعبير عن موضوع هذا العلم فكان اختيارهم للفظ الوجود باعتباره أقرب الالفاظ للتعبير عن هذا الموضوع: «... ثم انه ليس بين الالفاظ المتداولة ههنا شيئ أحق من لفظ الوجود بذلك إذ معناه أعم المفهومات حطية وشمولاً، وأبينها تصوراً وأقدمها تعقلاً وحصولاً...»[٢].

ومن المعروف عن العرفاء أنهم يتكلمون بلسان الرمز والإشارة ولا يتحدثون بلسان عامة الناس، وذلك إما ضناً على من ليسوا أهلاً له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم. وعلى هذا يكون أسلوب العرفاء، أسلوب معقد غير واضح إلا لأولئك المطلعين على المصطلحات والمعارف العرفانية، ولعل أهم العوامل التي دعت العرفاء إلى تعقيد أسلوبهم الأمور التالية:

١ ـ لعلهم أرادوا من تعقيد أسلوبهم الإشارة إلى أغراض في أنفسهم، ومن أهم هذه الأغراض الإشارة إلى مذاهبهم الخاصة وقد أشار ابن عربي إلى هذا الأمر في أماكن عديدة.

٢ ـ من الأسباب الأخرى للتعقيد هو استعمالهم العديد من المصطلحات على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى.

---

(١) تحرير تمهيد القواعد، صائن الدين تركه، ص ٩١ [تحرير تمهيد القواعد هو شرح لتمهيد القواعد لصائن الدين تركه وقد شرحة العلامة جوادي آملي].

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

٣ ـ السب الآخر أن العارف تكون قوة تفكيره تابعة لقوة خياله لذلك يلجأ تارة إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات.

٤ ـ التزامهم الرمز والإشارة بشكل مضطرد، فإذا رمزوا بشيء في موضع عادوا ورمزوا به هو إلى شيء آخر.

٥ ـ وكانوا كثيراً ما يمزجون الآيات القرآنية ببعضها الآخر، ويفسروا بعضها ببعض حتى في الأماكن التي لا توجد فيها أي صلة بينها، ولعل أسلوب التأويل الذي اعتمدوه زاد في تعقيد الأمور[١]..

ومع هذا فقد وجه إلى منهجهم انتقادات عديدة منها: عدم التفاتهم إلى المنهج الفلسفي العقلي والتحليل العلمي المنظم. قال أبو علاء عفيفي: «... أبن عربي وإن وهب بسطة في الفكر والخيال، وعمقاً في الحس الروحي، يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم، ولكنه فيلسوف آثر آن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير»[٢].

أما المسائل التي تحدث عنها العرفاء بالأخص ابن عربي فهي أن الحقيقة الوجودية عنده واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية. والوجود الحق الأزلي والأبدي هو الله تعالى وما تبقى فهي أشباح، قال ابن عربي:

(١) فصوص الحكم، ابن عربي، مقدمة ابو العلاء عفيفي، ص ١٧ ـ ١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩.

«و قد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكيم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه... فالأمر كله منه إبتداءه وإنتهاءه واليه يرجع الأمر كله»(١).

أما العلاقة الموجودة بين الحق والخلق، فيعتقد ابن عربي بأن الحق وجود حقيقي وهذا له في ذاته، وله وجود إضافي هو وجوده في أعيان الممكنات والخلق في تغيير مستمر وتحول دائم أو هو على الدوام في خلق جديد، والحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل، والخلق عنده ليس إيجاد عن عدم وإنما هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. قال:

«ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود...»(٢).

وطبعاً هذه العلاقة وهذه الصورة التي رسمها للحق والخلق قد أوضحها أفضل توضيح في بحثه حول الأسماء، أسماء الله تعالى التي لا حقيقة لها إذا لم تكن الذات موجودة وأسماء الله عنده لا تتناهى وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو كما أسماها حضرات الأسماء، وبشكل عام فهذه الأسماء هي التي تقبل النسب والإضافات(٣).

---

(١) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٤٩.
(٢) فصوص الحكم، ص ٥٥ وأيضاً ص ٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

هذا بشكل عام ومختصر منهج العرفان الإسلامي الذي يمكن خلاصته في جملة واحدة ألا وهى جعل وحدة الوجود هي أصل وأساس الأبحاث الباقية. وهناك العديد من الآراء والنظريات التي رتبها العرفاء على نظرتهم للوجود.

نظام علم الكلام المعرفي

يختلف الحكم على علم الكلام بين إعلاء شأنه والحط من قدره. فهناك من يرى أنه من أشرف العلوم، لأن موضوعه يدور حول ذات الله وصفاته. ومن الواضح أن شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه(١). وهناك من يعتقد بأن تعلمه هو بمنزلة الفسق لا بل الزندقة والكفر؛ لأن أساسه هو تقليد للفلسفة اليونانية وانحراف عن ظواهر الإسلام(٢). حتى أن هذا التصور كان سائداً فيما يخص المنطق الذي هو مقدمة علم الكلام وأداة استدلاله(٣). ولو أعرضنا عن بعض الآراء المتطرفة، فلا شك أن اهتمام بعض العلماء المشهورين به وتدوينهم لتأليفات كثيرة في موضوعه، مثل الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، والخواجه نصر الدين الطوسي، والعلامة الحلي وغيرهم من غير الإمامية أمثال أبو الحسن الاشعري، وأبو حامد الغزالي والفخر الرازي، دليل على منزلته المرموقة. والاهم من ذلك كله هو الاحترام الفائق الذي كان يكنه أئمة الشيعة عليهم السلام لتلاميذهم

(١) غاية المرام: ٤.
(٢) تلبيس ابليس، ص ٧٥ ـ ٧٦.
(٣) حيث نشاهد جلال الدين السيوطي يؤلف كتاباً في هذا الموضوع تحت عنوان: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام.

المتكلمين، وهذا شاهد صدق على المكانة الرفيعة التي كان يتمتع بها علم الكلام.

أما ما هو علم الكلام؟ وكيف عرف، حيث نلاحظ تعريفات كثيرة ومتنوعة قدمها المسلمون وقد اجمعوا حين تعريفه على انه علم يبحث في أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث احتياجها إليه تعالى. وقيل هو الواسطة بين الوحي وذهن المخاطب وعرفوه، بأنه الدفاع عن الاعتقادات وتوضيحها وشددوا على أن يكون هذا العلم مطابقاً للشرع الإلهي. وأهم التعريفات هي:

قال الجر جاني: «الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لاخراج العلم الإلهي للفلاسفة»[١] وقيل: «هو علم بأحوال الموجودات على نهج قوانين الشرع»[٢].

وقيل: «علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية»[٣].

وقيل أيضا: «هو العلم الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته، وأفعاله ومتعلقاته»[٤].

وقال بعض المعاصرين في كتابه الهندسة المعرفية لعلم الكلام

---

(١) التعريفات، الجرجاني، ص ١٦٢.
(٢) فتح السبيل، حزين لاهيجي، ص ٤٠ ويمكن مراجعة: قاموس البحرين، ص ٤٣.
(٣) شرح المقاصد، التفتازاتي، ج ١، ص ١٠.
(٤) المواقف، ج١، ص ٣٤ـ ٣٥، غاية المرام، ص ٤.

الجديد: «الكلام هو معرفة تتوسط بين الوحي ـ الذي هو كلام الباري كما عرض في دين الإسلام ـ وذهن المخاطبين الذين يقومون بالترويج والتعليم والتوضيح للعقائد الإسلامية»[١]. ولم ينسى صاحب الكتاب المذكور أن يؤكد على أن هذا التعريف هو الذي يمكنه أن يلعب دور الواسطة بين تعاريف علم الكلام كما تم عرضها من قبل المتكلمين المسلمين والتي انقسمت إما إلى تبيين الهوية المعرفية لعلم الكلام أو الهوية الدفاعية.

وقد أطلق على هذا العلم أسماء متعددة تبين حقيقة هويته منها أنه علم أصول الدين، الفقه الاكبر، علم النظر والاستدلال الديني وعلم التوحيد والصفات[٢]. أما ما هو موضوع هذا العلم؟ قد اجمع اكثر المتكلمين على أن موضوع هذا العلم هو ذات الله تعالى من حيث هي ذات، وذات الممكنات من حيث احتياجها إلى الله[٣].

ولهذا العلم فوائد متعددة لعل أهمها الحفاظ على العقائد الشرعية من أن يتعرض لها أهل العناد، وهذه الفائدة شاملة وتعم جميع أهل الإسلام، والفائدة الثانية إثبات مقاصد كل فرقة من فرق أهل الإسلام[٤].

ويختلف هذا العلم عن الفلسفة، كما شاهدناها عند المشائين والإشراقيين وقد قالوا في الفرق بينهما:

(١) هندسه معرفتي كلام جديد، احد فرامرز قرا ملكي، ص ١١١.
(٢) تاريخ علم كلام در ايران وجهان اسلام، علي اصغر حلبي، ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٣) قاموس البحرين، ص ٤٤.
(٤) فتح السبيل، ص ٣٩.

إن من شروط المتكلم أن يطبق عقائده على شريعة من تلك الشرائع التي تبحث في أحوال المبدأ والمعاد على أساس ذاك النهج المقرر في شريعة من الشرائع. ولو تناول في بحثه غير هذين الأمرين (المبدأ والمعاد) فأن ذلك من باب الاستطراد أو أن ذلك يلزمه لاعتباره أحد الأصول المسلمة أو الموضوعة، ذلك بغية عدم بطلان مقدمة مسلمة من ضروريات الشرع. أما الفيلسوف فلا يشترط عنده تطبيق عقائده وكلماته على ظواهر الشريعة. واعتبر الاسترآبادي في معرض حديثه أن الفيلسوف هو الذي يقيم القياس على عقائده فإن أقام برهاناً على مسألة يخالفها الشرع يلجأ إلى التأويل شريطة عدم تكذيب النبي ﷺ[1]. وقيل أيضاً إذا كانت النتيجة موافقة لدين من الأديان فهذا يسمى علم الكلام، وإذا لم يكن هنا شرط التوافق مع دين ما فهذه هي الفلسفة[2].

وقد وجه لمذهب المتكلمين ومنهجهم اشكالات عديدة لعل أهمها عدم اطلاعهم على الأمور العقلية وجهلهم بالطبيعيات، وعدم معرفتهم بالمنطق والرياضات وعدم امتلاك الكشف والبصيرة في كشف الحقائق. ولعل المستشكلين أرادوا القول بأن المتكلمين ولالتزامهم النقل المجرد وظواهره وابتعادهم عن العلوم الأخرى، فكانت أبحاثهم ذات اتجاه واحد لا تخلوا من اشكالات واشتباهات. ولو عدنا إلى صدر المتألهين لشاهدناه يقول في الرد عليهم:

---

(١) شرح فصوص الحكم للفارابي، محمد تقي استرآبادي، ص ٨ ـ ١١.

(٢) تاريخ علم كلام در ايران وجهان اسلام، ص ٧.

«ثم العجب أن اكثر ما رأينا منهم يخضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتعاطون الحجج والقياسات ولايحسنون المنطق والرياضيات، ولايعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن أدناس الصفات والملكات... ولاجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون أهل الحكمة والمعرفة ومن أعظم الفتن والمصائب أنهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء أكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى...»[(١)].

وإلى ما هنا لك من العبارات الشديدة اللحن التي وجهها صدر المتألهين إليهم، وكلماته تشير إلى اولائك الذين ابتدعوا مذاهباً تحت ظل الدين وغيرهم من الذين لم يكن همهم الأساس الدين والتدين، بالأخص أننا اطلعنا على الأوضاع السياسية التي عاشها صدر المتألهين في ظل الحكومة الصفوية.

وقال أيضا: «وليس من عادة طالب الحقيقة الاعتناء بكلام من لا كشف له ولا بصيرة في إدراك الحقائق، كجمهور المتكلمين...»[(٢)].

وقد ذكر صدر المتألهين أن من المتكلمين من استعمل الدليل والبرهان في توضيحه للتعاليم الدينية إلا أن أدلتهم ضعيفة متزلزلة. قال صدر المتألهين:

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٢) مفاتيح الغيب، ج ١، ص ١٧٧.

«و منهم من تصدى لإثبات هذا المقصد العظيم المبتني عليه كثير من قواعد الدين القويم بالأدلة المتزلزلة الأركان والأقيسة المختلفة الأصول الضعيفة البنيان، أو بإيراد المناقضات والمنوع على مقدمات الخصوم وإن كانت مما يشهد بصحتها العقول والفهوم... كما هو عادة أكثر المتكلمين في ارتكابهم طريق المجادلة من غير بصيرة ويقين وإيرادهم المقدمات الواهية الواهنة الأساس الكثيرة الغلط والإلتباس...»[١].

ما ذكرناه لحد الآن هو مختصر وخلاصة عن المذاهب الفكرية والنظم المعرفية الرائجة حيث إن ذكرها سيمهد الطريق للاطلاع على مذهب الحكمة المتعالية وأهميته، وهذا ما سنحاول توضيحه في الخطوة التالية.

نظام الحكمة المتعالية المعرفي

سنتعرض في هذا القسم من البحث للنظام المعرفي الصدرائي والذي أطلق عليه الحكمة المتعالية وسيثبت من خلال البحث انه بعد التدقيق في الأنظمة المعرفية التي شرحناها، أن صدر المتألهين تمكن من التأسيس لاصول وأسس هذا النظام المعرفي، حيث نلاحظه يبين مبانيه ومسائله وموضوعه وكل الابتكارات التي ذكرها صدر المتألهين تعود بشكل معين لتثبت وجود هذا النظام، أما ما هو معنى الحكمة المتعالية وما هو المقصود منها؟

---

(١) رسالة في الحدوث، ص ١٠.

١ ـ معاني الحكمة المتعالية

لعل صدر المتألهين الشيرازي هو أول من أسس لفلسفته الخاصة المسماة بالحكمة المتعالية، باختيار هذا الاصطلاح لها. مع العلم أن اصل اقتباس الحكمة يعود إلى القرآن الكريم. وقد استعملها المسلمون أيضاً بوحي من القرآن الكريم للدلالة على العلوم الفلسفية اليونانية الأصل، حيث جاء ذكر هذا الاصطلاح في أماكن متعددة من القرآن الكريم[١]. وقد ذكرت صفة الحكيم في القرآن الكريم ٩٦ مرة.

وقد ذكر لهذا الاصطلاح أكثر من ترجمة تعكس الفهم المراد منه، فقال البعض أمثال الدكتور حسين نصر وهنري كوربن بأنها تعين: (Transcendent Theosophy) ولعلهم أرادوا الإشارة من هذا إلى التوجه العرفاني في آثار صدر المتألهين وترجمت أيضاً إلى: (metaphysical Philosophy) وهذا رأي فضل الرحمان، وجان البريج وآخرين الذين يتصورون بأن الغالب على الحكمة المتعالية هو جانب ما وراء الطبيعة، وترجمها البعض إلى: (Sublime wisdom) وهذا الرأي للأشخاص الذين اعتبروها أعم من كونها عقلية أو عرفانية ومن القائلين بهذا الرأي هو كارل و. آرنست[٢].

---

(١) سورة البقرة، الأية ٢٦٩.
سورة الجمعة، الآيه ٢.
سورة لقمان، الآية ١٢.

(٢) لمعرفة هذه الاصطلاحات يمكن الرجوع الى:
تصوف وفلسفه از نظر ملاصدرا، كارل و. ارنست، ص ٥٢ ـ ٥٣.

أما أول من استعمل هذا الاصطلاح [الحكمة المتعالية] فهو الشيخ الرئيس ابن سينا عند تعرضه للقياس الدال على امكان اطلاع الإنسان على الغيب في حالتي النوم واليقظة، حيث وضح أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها؛ وأن للنفس الإنسانية امكانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها، كل هذا من دون أن يتعرض الشيخ الرئيس لشرح هذا الاصطلاح، قال: «... ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً، إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية...» وفي هذا إشارة إلى مذهبه الخاص في مسألة إدراك النفس للكليات والجزئيات. وقد وضح الشارح، نصير الدين الطوسي كلام الشيخ الرئيس فقال: «و إنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية؛ لأن حكمة المشائين بحثية صرفة. وهذه وأمثالها إنما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها، متعالية بالقياس إلى الأولى»[١] في هذا الكلام إشارة واضحة إلى أن اصطلاح الحكمة المتعالية هي توجه ونهج خاص في دراسة الأمور الحكمية.

ومن الذين استعملوا اصطلاح الحكمة المتعالية قبل صدر المتألهين هو داوود القيصري شارح الفصوص لابن عربي، عند حديثه عن علم الله تعالى بذاته وبالممكنات وأطلق عليها اصطلاح «الحكمة الإلهية المتعالية» ومع انه لم يوضح أي شيء حولها بل ذكرها بالعرض ويظهر من حديثه أن هذه الحكمة هي التي يختص بها الموحدين دون غيرهم[٢]. وبعد

---

(١) الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر، الفصل التاسع، ج ٤، ص ١٢١ ـ ١٢٤.

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، القيصري، ج ١، ص ٣٩.

صدر المتألهين راج استعمال هذا الاصطلاح وأخذ تلامذة صدر المتألهين واتباعه يسعون للترويج لهذا المنهج الفلسفي[١].

واعتبر الشهيد الأستاذ مطهري بأن اصطلاح الحكمة المتعالية يحمل اكثر من معني:

أ ـ الحكمة المتعالية ترادف الحكمة العليا، التي هي في مقابل الرياضيات والطبيعيات، فيكون معناها أنها الفلسفة الأولى بشكلها المطلق.

ب ـ والاحتمال الثاني المأخوذ من القرائن التي استعملها صدر المتألهين في كلماته وهو أن الحكمة المتعالية هي مذهب خاص به في البحث العلمي[٢]..

ومما لا شك فيه فإن صدر المتألهين على الرغم من كون اصطلاح الحكمة المتعالية قد استعمل في الفلسفات المتقدمة عليه فإنه تمكن من أن يؤسس لهذا المنهج الخاص به من خلال ما ذكره هو من آراء بما يحمله هذا الاصطلاح؛ حيث وضح صدر المتألهين كافة حيثياته. وأيضاً من خلال النظريات الخاصة به والتي لم يكن لها سابقة في أبحاث المتقدمين عليه. وهنا يعتبر صدر المتألهين أن هذه الحكمة هي عناية ربانية وعفو إلهي لا تحصل لأي شخص سوى من يهبه الله إياها... وهي من العطايا الإلهية التي لا تحصل بمجرد السعي والمثابرة بل تحتاج إلى مشيئة وارادة إلهية[٣]..

---

(١) مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، تحقيق وتصحيح. حامد ناجي اصفهاني، المقدمه، ص ٣ ـ ٤.

(٢) مقالات فلسفي، شهيد مطهري، ج ٣، ص ٨٠.

(٣) أسرار الآيات، صدر المتألهين، ص ٣٥.

ومن علامات هذه الحكمة والشيء المميز فيها أنها تسعى للجمع بين الغيب والشهود والحصول عليهما بحيث لا يحتجب أحدهما عن الآخر[١]..

ويعتبر الدكتور حسين نصر أن أساس الحكمة المتعالية وكل ما بعد الطبيعة عند صدر المتألهين يقوم على أساس علم الوجود الذي كان له مكانة خاصة في فلسفة صدر المتألهين[٢]. وقد أطلق صدر المتألهين اصطلاح الحكمة المتعالية على موسوعته الفلسفية المسماة بالأسفار العقلية الأربعة. واعتبر البعض انه أطلق هذا الاصطلاح على كتابه ذلك لانه تحدث فيه بلغة أعلى وأرقى من الحكمة المشائية والإشراقية. وظن البعض أن ذلك بسبب الجامعية التي أظهرها صدر المتألهين في كتابه هذا وقيل لأن هذا الكتاب يوضح الحكمة الوجودية التي أرادها صدر المتألهين من حكمته المتعالية[٣]. والى ما هنالك من الأقوال. ونحن بعد هذه المقدمة المختصرة يمكننا الدخول إلى موضوع هذه الحكمة وكلمات صدر المتألهين فيها.

٢ ـ الحكمة المتعالية وموضوعها

أما كيف تحدث صدر المتألهين عن الحكمة وكيف حددها وما هي العوامل التي ساهمت في نشأتها... هنا بالعودة إلى أبحاث صدر المتألهين نراه يؤكد على عدة نقاط:

---

(١) رحيق مختوم، آية الله جوادي آملي، بخش ١، ج ١، ص ١٤.
(٢) تعاليم ملاصدرا، د. حسين نصر، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٣) فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، د. سيد جعفر سجادي، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

١ ـ يؤكد صدر المتألهين أنها إندمجت في حكمته المتعالية العلوم الموجودة في الحكمة البحثية، والعلوم الحاصلة من خلال الكشف والشهود التي يمكن من خلالها الاطلاع على الأسرار الإلهية. فسطع من خلال هذا الأمر نور الحق ورأى الحق والحقيقة واظلم ما ذهب إليه المحجوبين عن هذه المعارف.

٢ ـ يشدد على أن حكمته هي الحكمة التي أسس لها أنبياء الله تعالى، لا بل إن الحكمة المتعالية هي من اعظم المواهب الإلهية التي أعطاها الله للأنبياء والرسل عليهم السلام وبها تكون سعادة الموجودات والنفوس الإنسانية.

٣ ـ يشدد على وجود شروط كثيره لحصول هذه الحكمة منها: إنشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وسرعة الفهم... وما إلى هنالك من العبارات التي تشدد وتشير إلى السلامة الفطرية التي يجب أن يتحلي بها الحكيم.

٤ ـ يؤكد صدر المتألهين بأن ما وصل إليه لم يتسنى لأحد من قبله الوصول إليه ولا نالته أيدي البحاثين والمحققين من قبله.

٥ ـ أما الموضوعات التي تناولها في الحكمة المتعالية، فهي التي تتعلق بالعلم الإلهي من جهة ذاته، وصفاته، وأفعاله... وما يتعلق بهذه الأمور من أبحاث.

٦ ـ يبرز صدر المتألهين تأسفه على ما ضيعه في شطر من عمره بالأبحاث التي لم ترضي ضميره ولم تشبع غليله، حيث كان اشتغاله آنذاك بالبحث فقط أما بعد توصله إلى الحكمة المتعالية فنراه على

العكس رضي الحالة التي وصل إليها من خلال العلم اللدني الإلهي والكشف الذوقي والاضطلاع على المعارف والعلوم الأخرى.. أما لوعدنا إلى عبارات صدر المتألهين لوجدناه يشدد على أن حكمته قد اندمجت فيها العلوم والحقائق الإلهية قال:

«... قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع... وقد أشرت في رموزه، إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلا من عني نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب...»[١].

حيث نراه يؤكد على أن حصول الحكمة المتعالية إنما هو باجتماع البرهان والكشف والوحي، حيث لا يتمكن العقل بمفرده من إعطاء أي رأي، والكشف المؤيد بالوحي لا يخالف العقل وبينهما تعاضد يؤدي في الختام إلى صدور المعارف على صورتها اليقينية[٢].

وقد أراد أن يؤكد على أن المعرفة في الحكمة المتعالية تحصل عن طريقين: البحث والتعليم الذي يستند إلى الاقيسة والمقدمات المنطقية، وطريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام الكشف والحدس الذي يحصل عن طريق تجريد النفس عن شهواتها...أما الفرق بين العلمين فهو كالفرق بين من يعرف الحلاوة بالوصف ومن يعرفها بالذوق. قال في مفاتيح الغيب، المشهد الثامن من المفتاح الثالث[٣]:

---

(١) الأسفار، ج ١، ص ٩.
(٢) راجع: لوامع العارفين، ص ١٧ ـ ١٨.
(٣) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ج ١، ص ٢٢٠.

«إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم. . .».

وطبعاً لا غنى لصاحب الحكمة المتعالية عن أحد الطريقين بل يفترض الجمع بينهما قال في المبدأ والمعاد(١).

«فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء».

وقد ذهب صدر المتألهين أبعد من ذلك حيث اعتبر أن المشائين بعد أرسطو لم يبلغوا ما بلغه بالمكاشفة ولا الإشراقيين والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما، قال في المبدأ والمعاد(٢):

«وظني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة من الواهب العظيم والجواد الرحيم، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم إلى جانبه. . .».

فالعرفاء لم يصلوا إلى ما وصل إليه لانهم يقتصرون على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، أما هو بقوله فلا يعتمد كل الاعتماد على مالا برهان عليه قطعياً ولا يذكره في كتبه الحكمية(٣). .

---

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٤٧٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الأسفار، ج ٤، ص ١٦١.

من جهة أخرى يؤكد على أن من لا قدم راسخ له في معرفة الحقائق التي من جملتها الاطلاع على دين الأنبياء فلا تحصل له هذه الحكمة:

«و من لم يكن دينه دين الأنبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيئ ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق؛ إذ الحكيم من كان عارفاً بالحقائق على ما هي عليه من أحوال المبدأ والمعاد وكيفية صدورالموجودات عنه تعالى... وهى من أعظم المواهب والمنح وأجل العطايا وأشرف الذخائر والسعادات للنفس الإنسانية...»[١].

وهي بعبارة أخرى لا تخالف الشرائع الإلهية بل هما شيء واحد؛[٢] لا بل إن الجمع بين الحكمة والشريعة لا يمكن أن يحصل إلا بما تيسر لصدر المتألهين من معرفته:

«فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هى عليه...»[٣].

وقد عَدَّ شروطاً لحصول الحكمة، قال:

«... إن لقبول الحكمة ونورالمعرفة شروطاً وأسباباً كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة

---

(١) رسالة في الحدوث، ص ١٤٩، وأيضاً: الأسفار، ج ٥، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٢) الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٣) الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٨.

الفهم مع ذوق كشفي، ويجب مع ذلك كله أن يكون في القلب المعنوي نور من الله.»[١].

ولوعدنا إلى عباراته التي تكتسب طابعاً عرفانياً لوجدناه يؤكد على دور العناية الإلهية في الحصول على هذه المعارف ويبين تلك الشروط التي يجب توافرها للحكيم قال:

«... إني بفضل الله وتأييده لما كثرت مراجعتي إلى عالم المعاني والأسرار وملازمتي باب حكمة الله مفيض الأنوار وطالت المهاجرة عما أكبَّ عليه طبائع الجمهور والاعراض بالكلية إلى الحق القراح... قد اطلعت على مشاهد شريفة إلهية وشواهد لطيفة قرآنية وقواعد محكمة ربانية ومسائل نقية عرفانية قلّما تيسر لاحد الوقوف عليها إلا أوحدي من افاضل الحكماء أو صوفي صفى القلب من أماجد العرفاء، بل تفردت بأمور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين وإن كانوا من الأساطين وكلّت عن إدراكها أفهام الآخرين وإن كانوا من المتفطنيين...»[٢].

وجاء بهكذا كلام أيضاً في كتاب العرشية[٣].

أما موضوع هذه الحكمة كما وضحه في أماكن متعددة فاعتبر أنها تدرس وتطالع العلم الإلهي من جهة ذاته، والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس، فالعلوم الإلهية بناءً على تقسيمه تتعاطى الإيمان بالله وصفاته وأفعاله وأحوال اليوم الآخر من القبر والبعث والسؤال والكتاب

(١) الأسفار، ج ٦، ص ٦ ـ ٧.
(٢) الشواهد الربوبية، ص ٤.
(٣) كتاب العرشية، ص ٢.

والحساب والصراط... وبالجملة العلوم الإلهية هي الموضوعات الأساسية للحكمة المتعالية[١]..

ومما يؤيد أن هذه الحكمة قد حصلت له بعد أن انشغل مدة من الزمن بأبحاث المتقدمين هو إظهار تأسفه على تلك الفترة وأنه لم يتمكن من تحصيل المعارف الحقيقية، بل المعارف الحقيقية حصلت له بعد حصوله على الحكمة المتعالية، قال صدر المتألهين:

«... وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزاتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الايمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم...»[٢].

وقال أيضا:

«و إني كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار شديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظار حتى ظننت إني على شيئ فلما إنفتحت بصيرتي قليلاً ونظرت إلى حالي رأيت نفسي وإن حصلت شيئاً من أحوال المبدء وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان، فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلا بالذوق والوجدان، وهي الواردات في الكتاب والسنة... وغير ذلك مما لا يعلم حقيقتها إلا بتعليم الله إلا بنور النبوة والولاية»[٣].

(١) يمكن مراجعة: المشاعر، صدر المتألهين، ص ٣، وأيضاً: أسرار الآيات، ص ٧.
(٢) الأسفار، ج ١، ص ١١.
(٣) تفسير سورة الواقعة، صدر المتألهين، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

من جهة أخرى فقد استعمل صدر المتألهين العديد من الاصطلاحات التي استعملها القدماء ولكن بفهمه الخاص الذي يخدم فكره ومنهجه أمثال: الوجود، العدم، المثال، الأشباح، الماهية، القدرة، الاختيار، الإرادة، القوة الفعل وغيرها من الاصطلاحات. وطبعاً وبسبب اختلاف الأساس الفكري له عن المتقدمين جاءت هذه الاصطلاحات متفاوتة، مثلاً كلمة الوجود التي استعملها ابن سينا، وهي مفهوم اعتباري، لكنها مفهوم أصيل عند صدر المتألهين. القدرة، الإرادة والاختيار التي هي مظاهر الوجود عند صدر المتألهين، هي عند ابن سينا كل واحدة منها ماهية مستقلة. أما العقول والنفوس التي هي واسطة في الخلق عند ابن سينا، بينما نلاحظ أن الفيض هو الذي يؤدي إلى وجود الشيء من العدم بقول صدر المتألهين[١].

٣ ـ التطبيق بين الحكمة المتعالية والأسفار الأربعة

قد أوضحنا أن صدر المتألهين قد سمى منهجه الفلسفي بالحكمة المتعالية وتحدثنا عن أنه أسس له وبين مبانيه وأصوله وحدوده... ونحن نعرف أن من أهم كتب صدر المتألهين هو موسوعته الفلسفية المعروفة «بالأسفار العقلية الأربعة» وهذه الأسفار وكما يجمع عليه اكثر المحققين في فلسفة صدر المتألهين لا تدل على السفر الذي يعني الكتاب، فليست هي مجرد كتب أربعة نظمت على نسق خاص. بل المراد من الأسفار الأربعة هو نوع من التوضيح الآخر للحصول على الحكمة المتعالية وكيفية تلقي المعلومات فيها، فهي أقرب أن تكون

---

(١) يمكن مراجعة: فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، د. سيد جعفر سجادي، ص ٣١ ـ ٣٢.

أربعة أسفار أو يمكن أن يقال بشيء من التحفظ «رحلات» أو «مسيرات» يقطعها الإنسان الذي يريد الارتقاء في سلم الحكمة المتعالية، ليتمكن من تحصيل العلوم والمعارف الإلهية، والاقتطاف من منبع الأنوار الإلهية، ثم العودة بهذه العلوم وتطبيقها على العالم الذي نعيش به، أي العالم العلمي الذي نتعاطى فيه مع بعضنا الآخر على أساس الأفكار والآراء والعقائد... وكل ما يحكمنا من نظريات. والسفر هذا هو حركة ذاتية وهي طولية بشكل دائم واستكمالية ولن تكون على الإطلاق حركة من الكمال إلى الضعف أو من المساوي إلى المساوي إلا بالعرض، حيث أن الاستكمال هو الشيء الوحيد المطروح في الحركات الذاتية. وهنا يحصل التحرك من القوة إلى الفعل. أما ما هو السبب في كون الأسفار أربعة[1]:

أ ـ هناك احتمال أن يعود تربيع الأسفار إلى المقاطع الأربع التي تميزها عن بعضها الآخر، حيث حدد صدر المتاليهن أن في كل سفر تحصل مجموعة من الأمور والعلوم، ينتهي السفر عند تحققها، وعليه كلما قطع السالك سفراً يمكنه البدء بالآخر.

ب ـ وهناك احتمال آخر وهو أن يكون التربيع هذا بسبب الاتحاد الذي يحصل بين السالك والمسلك أو الاتحاد بين المسلك والمقصد وعدم الاتحاد هذا

ج ـ وقد يطلق هذا التربيع بسبب حال ووضع أكثر السلاك وإلا فلا يوجد أي ضرورة توجب أن يكون الوصول إلى الحق فقط عن طريق الخلق.

---

(١) يمكن مراجعة: رحيق مختوم، آية الله جوادي آملي، بخش ١، ج ١، ص ٨٣ ـ ٩٠.

أما عند تحدث صدر المتألهين عن كتابه هذا قال إنه أسماه بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، حيث يتضح أن هذه الحكمة هي التي تحتوي على هذه الأسفار[(١)].

مع العلم انه يمكن استنتاج غير هذا الأمر، فإذا طالعنا كتاب الشواهد الربوبية عند بحثه عن تقدم النشأة الدنيا على النشأة الآخرة لشاهدناه يقول:

«. . . بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً ثم في الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً وإقتصرنا هنا على هذا القدر إذ فيه كفاية للمستبصر»[(٢)].

حيث يفهم من هذا إمكانية أن تكون الأسفار كتاب مختلف عن الحكمة المتعالية.

أما الأسفار فهي على النحو التالي:

أ ـ السفر من الخلق إلى الحق وذلك من خلال رفع الحجب الظلمانية والنورية التي قد تقع بين السالك والحقيقة، حيث يحصل الترقي من مقام النفس إلى المقصد الأقصى، فاعتبر أن النفوس الإنسانية في هذا العالم هي الحجب الظلمانية وهنا ينسى الكثرات الدنيوية ويتجه لينظر للجميع بعين الوحدة، وفي هذه المرحلة يقوم السالك بالاطلاع على الأمور العامة والجواهر والأعراض المبحوث فيها عن أحوال الموجودات والأعيان والماهيات. . .

(١) الأسفار، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.
(٢) الشواهد الربوبية، ص ٣٤.

ب ـ السفر من الحق إلى الحق بالحق، حيث يأخذ السالك بالانتقال من موقف الذات إلى الكمالات حتى يشاهدها بأكملها فيطلع على الأسماء إلا ما إستأثره. وهنا أخذ صدر المتألهين بالبحث عن العلوم الإلهية حيث تعرض لاثبات الحق وصفاته وأسماءه وأفعاله.

ج ـ السفر من الحق إلى الخلق بالحق، حيث يكون السلوك في مراتب الأفعال، فيسافر من عوالم الجبروت والملكوت والناسوت فيحصل للسالك حظاً من النبوة فينبئ عن المعارف. وهذا القسم ينطبق مع أبحاث النفس في الأسفار حيث البحث عن أحوال النفس من مبدأ تكونها إلى غاية رجوعها إلى الحق.

د ـ السفر من الخلق إلى الخلق بالحق فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها ويعلم مضار ومنافع كل الأشياء وكيفية عودها إلى الله تعالى، حيث تنطبق وأبحاث المعاد في الأسفار[١].

٤ ـ بعض الإشكالات في نظم وترتيب كتاب الأسفار

لاحظ بعض المحققين وجود نوع من الخلل في تنظيم وترتيب كتاب الأسفار. ويمكن إجمال هذه الاشكالات في النقاط التالية:

أ ـ عدم النظم في ترتيب الفصول حيث يخرج من فصل ويدخل في آخر من دون وجود أي ارتباط بينهما... وسبب عدم النظم هذا هو أن الأسفار كما يعتقد البعض هو مجموعة من الملاحظات التي كان يدونها صدر المتألهين إستعداداً للدرس ثم جمعت وطبعت، لهذا كانت

---

(١) الأسفار، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤، وحول هذا الموضوع عدة تعليقات في الأسفار عند تناول صدر المتألهين لهذا الأمر.

غير منظمة. وعلى هذا فالأسفار ليس كتاباً عمل صدر المتألهين على تأليفه بشكل دقيق ومنظم.

ب ـ عدم ذكر جميع المطالب في الفصل المتعلق بها حيث كان ينتهي من الفصل من دون ذكر رأيه النهائي فيه.

ج ـ نقل بعض الأقوال من دون ذكر مصادرها حيث نشاهد في الأسفار عبارات كثيرة أمثال. «بعض العرفاء» أو «بعض المتكلمين» أو «بعض المتأخرين» من دون أن يعلم بشكل دقيق هوية هؤلاء.

د ـ اعتماده على منهج الكشف والشهود في مقام التصديق (Justification)، لأن إصدار الحكم أو التصديق لا يحصل من خلال الكشف والشهود وهذا الأمر هو الذي ادعاه صدر المتألهين: «... من عادة الصوفية الإقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على مالا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية» (الأسفار، ج ٩، ص ٢٣٤).

هـ ـ الخضوع المفرط أمام الأساطين والأكابر وطبعاً فإن الخضوع أمام العظيم فقط بسبب عظمته يتنافي مع روحية التفلسف. ولعل هذا الفهم ناشئ من إعتقاد صدر المتألهين وغيره أمثال الفارابي من أن العظماء لا يمكن أن يحصل اختلاف بينهم، حيث سعى جهده لإيجاد الوفاق في آراءهم ونظرياتهم، فنحن الذين لا نفهم كلامهم بينما هم متفقون. وبشكل عام هناك ثلاث مجموعات أظهر صدر المتألهين احترامه الشديد وتواضعه لهم: الأولى: عظماء الدين والمذاهب، الثانية: أصحاب الكشف والشهود والعرفان، الثالثة: اولائك الذين كانت

شهرتهم سببا في عظمتهم أمثال أفلاطون وأرسطو، حيث إن الصورة التي أعطاها المسلمون لهم كانت تخالف الصورة الواقعية لهما، فوضع المسلمون كلامهما في مصاف الأولياء وهنا نشاهد صدر المتألهين يقول بعد ذكره لفلاسفة اليونان أمثال انباذقلس، فيثاغورث، سقراط، أفلاطون وأرسطو:

«فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وإنتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم، وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة، فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة...»[(١)].

أما لو رجعنا إلى تاريخ هؤلاء الأشخاص لوجدنا لديهم آراء تحمل عقائد الحادية، لا بل يمتلكون آراء في غاية السخافة كاعتقاد البعض بأن المرأة ليست إنسانا.

و ـ المشكلة الأخرى أيضاً أن صدر المتألهين استعمل في الأسفار بعض التفننات الأدبية في توضيح المطالب الفلسفية، وهذا مخالف للنهج الفلسفي لانه يحتاج إلى سهولة العبارة والبعد عن المزخرفات والتفننات الأدبية.

ز ـ لقد بَيَّن صدر المتألهين مطالبه في الأسفار تارة على صورة التفصيل وتارة أخرى على شكل الإيجاز مع انه لم يراعي الأماكن التي يجب فيها الإطناب والأماكن التي يجب فيها الإيجاز، مع العلم أن صدر

---

(١) الأسفار، ج ٥، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

المتأليهن كان يمتلك فرصة واسعة لتوضيح مطالبه ومقاصده بشكل أدق، حيث كانت تتوفر لدية كثرة في المصادر ومتسعاً من الوقت[١].

٥ ـ منتقدي صدر المتالهين

بعد انتشار مذهب الحكمة المتعالية كان هناك مجموعة من الذين وجهوا النقد إليها وإلى المنهج الذي اتبعه صدر المتألهين في توضيحها، لا بل كان بعضهم يوجه اتهاماته إلى نفس صدر المتألهين، وهؤلاء كانوا إما من أتباع المذهب المشائي أو من الفقهاء والروائيين الذين لا ضلوع لهم في الأمور الفلسفية، وأما من الفلاسفة الجديدي العهد في التعاطي بالمسائل الفلسفية. وأكثرهم وجه النقد لبعض المسائل أو المباني التي ذكرها صدر المتألهين وقليل من حاول نفي هذه الفلسفة وإنكار أصالتها، أما أهم هؤلاء المنتقدين فيمكن خلاصتهم في الأشخاص التالية أسماءهم:

١ ـ الملا محمد بن علي رضا بن الآقاجاني الاسترآبادي (م: ١٠٧١هـ.ق)، الذي لم يرضى أصالة الوجود واشتراكه المعنوي... حيث اعتبر أن هذا القول هو خروج عن حريم الانتصاف ودخول في حد الاعتساف.

٢ ـ المولى رجبعلي التبريزي (م: ١٠٨٠هـ.ق)، وهو من الفلاسفة

---

(١) للاطلاح على موضوع ترتيب ونظم الأسفار يمكن مراجعة:
- حركت وزمان در فلسفه اسلامي، شهيد مطهري، ج ١، ص ٤٨٧ ـ ٤٩٣.
- ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، خرد نامه صدرا، العدد ١٠، ص ٩٠ ـ ٩٢.
- سيري در نقد افكار ملاصدرا طي چهار قرن اخير، عليرضا ذكاوتي قرا گزلو، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

القلائل القائلين بأصالة الوجود والماهية معاً وقد نفى وقوع الحركة في الجوهر.

٣ ـ واعتبرها من المحالات وفي رسالة إثبات الواجب قام برد مسألة الاشتراك المعنوي للوجود، وفي رسالة الأصول الآصفية تعرض لمباحث أصالة الوجود، الوجود الذهني والحركة الجوهرية بالنقد.

٤ ـ القاضي سعيد القمي (١٠٤٩، ١١٠٧هـ.ق)، من أشهر العرفاء والحكماء الذين برزوا في علوم المعقول والمنقول، ومن تلامذة مدرسة المولى رجبعلي التبريزي المعروفين، تتلمذ بداية على أيدي أصحاب مدرسة ملا صدرا كالفيض الكاشاني وعبد الرزاق اللاهيجي. له تأليفات متعددة لعل أبرزها شرحه لتوحيد الصدوق وشرح الأربعين وتعليقاته على اثولوجيا. . . وقد خالف مذهب صدر المتألهين في مسائل متعددة منها في مسألة أصالة الوجود، حيث يعتقد القاضي بأصالة الماهية وان المجعول الأول وبالذات الماهية والوجود مجعول بالتبع، وطبعاً فان الوجود والماهية موجودان في عالم الواقع والخارج[١]. ويعتقد أيضاً بالاشتراك المعنوي للوجود في الممكنات والاشتراك اللفظي له بين الواجب والممكنات حيث أن وجود الخالق تعالى يخالف وجود الممكنات[٢]. ويعتقد بأن تحقق الحركة في الجوهر أمر محال لا بل انه قام برد ذلك في أماكن متعددة ويعتقد خلافاً لصدر المتألهين بأن القوة الخيالية غير مجردة.

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٣١٣.
(٢) شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٢٤٣ وشرح الاربعين، ص ٨٦.

ثم إن صدر المتألهين يعتقد بوجود إختلاف بين الاسم والصفة ويعبر عنه بتعبيران أحدهما بأن اختلافهما هو كالاختلاف بين المركب والبسيط والثاني كالاختلاف بين اللابشرط شيء وبشرط شيء[١]. أما القاضي فيعتقد بأن الاسم هو نفس الصفة وأتى بأدلة على ذلك[٢]. وقد خالف القاضي سعيد صدر المتألهين في قوله بعينية الاسم والمسمى ـ فيما يتعلق بالاسم الأعظم ـ بينما قال القاضي بمغايرة الاسم والمسمى. فالأسماء الإلهية سواء صاحبة المعاني الحقيقية أو المعاني اللفظية هي غير المسمى لا بل إنها مخلوقة[٣].

وأنكر القاضي تقسيم الصفات إلى صفات الذات وصفات الفعل ولذلك أنكر الملاكات التي ذكرها صدر المتألهين في معرفة صفات الفعل عن طريق صفات الذات[٤]. .

٥ ـ الملا محمد صادق الاردستاني (م: ١١٣٤هـ.ق) الذي حاول رد بعض معتقدات صدر المتألهين أمثال ظهور وحدوث النفس الناطقة الإنسانية والحركة الجوهرية وذلك في كتاب له تحت اسم «الحكمة الصادقية».

٦ ـ الملا محمد نعيم بن محمد تقي الطالقاني المعروف بملا نعيما (م بعد ١١٨٠هـ.ق) الذي أشكل في كتاب «منهج الرشاد» على مباحث المعاد عند صدر المتألهين.

---

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، باهتمام عبد الله نوراني، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.
(٢) شرح توحيد الصدوق، ج ٣، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٣) شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٤٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

٧ ـ السيد حسن التفرشي الذي عاش في القرن الثاني عشر الهجري وقد ألف رسالة تحت عنوان «بوارق مشرقة وصواعق محرقة» فذكر المسائل التي اعتبرها حقة وصحيحة تحت عنوان بارقة وذكر مسائل الحكمة المتعالية أو بعبارة أخرى المسائل التي هي على مذهب الحكمة المتعالية تحت عنوان صاعقة، وسعى جهده لنقد آراء أتباع صدر المتألهين بالأخص القائلين بأصالة الوجود واشتراكه المعنوي.

٨ ـ السيد محمد علي الطباطبائي الشيرازي (من علماء أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر الهجري) ألف كتاباً تحت عنوان الرد على الصوفية والفلاسفة حيث نقد في أماكن متعددة منه صدر المتألهين. قيل انه عند ذكره لإسم صدر المتألهين في كتابه المذكور يذكره بعبارات غير مناسبة ولا لائقة.

٩ ـ السيد أبو القاسم الحسيني الشريفي الذهبي الشيرازي المعروف بالميرزا بابا (١٢١٢ ـ ١٢٨٦هـ.ق) الذي يعتقد بأن صدر المتألهين كان على اشتباه عظيم وخبط واضح عند حديثه عن وحدة حقيقة الوجود، وإعتقاده بأن الوجود يطلق على الواجب والممكن واعتبر أن عقائده هذه شرك بين، لا بل هي على خلاف الحق ومعتقد الأنبياء والأولياء والحكماء الربانيين.

١٠ ـ الميرزا أبو الحسن جلوه (١٢٣٨ ـ ١٣١٤هـ.ق)، اكثر اشكالاته على صدر المتألهين كانت حول الحركة الجوهرية ووحدة الوجود واتحاد العاقل والمعقول وقيل انه كان ينسب السرقة إلى صدر المتألهين.

١١ ـ الميرزا علي اكبر بن محسن الاردبيلي (١٢٦٩ ـ ١٣٤٦هـ.ق) ذكر في كتابه البعث والنشور عبارات عن الفلاسفة حيث كان يتحدث عن أبو علي سينا بأنه ضال ومضل. وعند ذكره لصدر المتألهين كان يزيل عباراته بصدر الكفرة ملعون وملا ظهرا وأنه من الجالسين في مجلس الكفر...

١٢ ـ السيد موسى زرآبادي القز ويني (١٢٩٤ ـ ١٣٥٣هـ.ق)، قيل انه رد مسألة أصالة الوجود في حاشيته على منظومة السبزواري وأصر على القول بأصالة الماهية.

١٣ ـ ضياء الدين الدري الاصفهاني (م: ١٣٧٥هـ.ق)، الذي شك في كتاب الأسفار واعتبر أن ثلثيه هو من عبارات القوم نسبها صدر المتألهين لنفسه. فالقسم الأول من الأسفار هو في الغالب من الأفق المبين للميرداماد، والقسم الثاني منقول من المباحث المشرقية وشرح المقاصد، واكثر القسم الثالث هو من مصنفات المير صدر الشيرازي والمحقق الدواني، والقسم الرابع يعود مبحث المعاد منه إلى مصنفات غياث الدين منصور.

١٤ ـ آية الله الميرزا حسنعلي مرواريد الذي خالف القول بتجرد النفس الإنسانية واستند في ذلك إلى أحاديث الأئمة عليهم السلام حيث اعتبر أن الروح هنا التي هي النفس عبارة عن جزء من مادة لطيفة خلقت فيها جميع الظواهر وقد عبّر عن هذه المادة في الروايات بـ«الماء» وقد ذكر مجموعة من الأدلة على عدم التجرد[1].

(١) مبدء ومعاد، ص ٤٤ ـ ٤٦.

وأنكر أيضاً قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد على أساس أن الخلق عنده على صورة الإبداع والعلم بالشيء لا يبعد عن الشيء الآخر وخلق شيء ما لا يمنع من خلق شيء آخر[١]..

وخالف في مسألة امتناع افتراق العلة التامة عن معلولها حيث اعتبر أن الواجب يمكنه أن يكون موجوداً من دون وجود للمخلوق، واعتبر أيضاً أن قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» صحيح على مستوى المفهوم وهي ممنوعة لو قلنا أن كل ما تحقق في عالم الوجود مصداق لها. لأن ذلك مبني على أن كل ما هو في عالم الوجود أعم من الخالق والمخلوق حقيقة واحدة وهذا ما أبطله أي انه ينفي عقيدة وحدة الوجود[٢]. وعارض القول بالحركة في الجوهر[٣].

١٥ ـ الشيخ عبد الله واعظ يزدي، الذي عارض القائلين بوحدة الوجود واعتبر أن هذه الطريقة فيها مخالفة لطريقة أهل البيت عليهم السلام من حيث الاعتقاد والأعمال[٤].

وأنكر التشكيك في الوجود ورفض ذلك لما له من آثار على فهم المرتبة الشديدة للباري تعالى[٥]..

١٦ ـ السيد جواد الطهراني، (م: ١٣٦٨هـ.ش) الذي قام بنقد أدلة صدر المتألهين على أصالة الوجود، فنقد دليله الذي ذكره من خلال

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٩٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٤) معارف القرآن، ص ٣٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

اعتبار أن الوجود خير، فاعتبر أن هذا أول الكلام وهو مصادرة على المطلوب. ونقد الدليل الآخر على الأصالة الذي ذكر من خلال الفرق بين الوجود الخارجي للأشياء ووجودها الذهني لانه أولا من غير المعلوم أن الموجودات الذهنية لها نفس ماهيات الأشياء في الخارج وثانياً ـ لصدق القول بالشبح هنا، وقال بأن هذا الدليل لا يثبت القول بأصالة الوجود وأضاف انه لا يمكن قبول قولهم في أن الأشياء تأتي بنفس ماهياتها إلى الذهن حيث يمكن القول بأن ما يأتي إلى الذهن هو آثار هذه الماهيات. ونقد دليلاً ثالثاً على أصالة الوجود الذي ذكر من خلال اعتبار التقدم الذاتي للعلة على المعلول واعتبر انه يدل جدلاً على أصالة الوجود وليس برهاناً. وهكذا قام بنقد أدلة أصالة الوجود وقال إن هذه الأدلة يلزمها الكثير من الاشكالات وهذا لا يحصل فيما لو قلنا بأصالة الماهية، حيث لا تتوجه إليها هذه الاشكالات والمحذورات[١].

ثم قال بعد ذلك: أما في مقام إثبات أصالة الماهية فنقول: كل عاقل شاعر يتطلع بنور الفهم والشعور ونور العلم والعقل الذي أعطاه الله تعالى يحكم بأن الأشياء والماهيات... التي هي في الخارج موجودة حقيقة هي أشياء واقعية وحقيقية[٢]. وهكذا كان عندنا مجموعة من الأشخاص المعارضين لصدر المتألهين[٣]. ومما يجب ذكره أن

---

(١) عارف وصوفي چه مي گويند، جواد تهراني، ص ١٨٧ ـ ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣) لمزيد من المعلومات حول معارضي صدر المتألهين يمكن مراجعة المصادر التالية:

ـ خرده گيران بر حكمت متعاليه ومنتقدان صدر المتألهين(١)، هادي مكارم، فصلنامه حوزه، العدد ٩٣.

ـ خرده گيران بر حكمت متعالية (٢)، هادي مكارم، فصلنامه حوزه، العدد، ١٠٣ و١٠٤.

ـ ملاصدرا نوآور است يا مؤلف، سيد محمد جواد شريعتي، ص ٤٦٢.

أصحاب مذهب أو مدرسة التفكيك هم اكثر الأشخاص الذين عارضوا صدر المتألهين وساروا على عكس ما رامه وأراده(١).

وأخيرا ما يجب ذكره هو أن صدر المتألهين تمكن من أن يؤسس لمنهجه الخاص بما حصل عنده من معارف وعلوم، وبعد دراسته واطلاعه الواسع عن الآراء والأفكار الرائجة آنذاك. لا بل إن جامعيته، هي التي جعلت منهجه واضح الاختلاف عن المناهج الأخرى، ثم إن موفقيته لعبت دوراً بارزاً في إيضاح منهجه فكم شاهدنا من مفكرين وعلماء حاولوا العمل على التقريب بين العقل والوحي لكن مدى موفقيتهم كانت محدودة وبسيطة. على كل الأحوال فإن الحكمة المتعالية الصد رائية وكما وضحنا تقوم على أساس التعددية العلومية الذي يتطلب الاطلاع على كافة المذاهب الفكرية والإلمام بها ومن ثم الاستعانة بمبادئها وأدلتها وقياساتها للدلالة على صحة المسائل الفلسفية وعلى هذا يمكننا الادعاء بصراحة أن صدر المتألهين قد تمكن من التأسيس لمنهجه الخاص.

---

(١) مكتب تفكيك، محمد رضا حكيمي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، چاپ اول، ١٣٧٥هـ.ش.

الفصل الخامس:

ابتكارات صدر المتألهين

ابتكارات صدر المتألهين الفلسفية

مقدمــة:

هناك العديد من الأمور والمسائل الفلسفية التي عالجها صدر المتألهين في كتبه والتي ذكر في خلالها أنها من ابتكاراته الشخصية وما وصل إليه نظره العلمي بحيث لم يتمكن أي شخص قبله من الوصول إلى هذه المسائل. أما ما هو الابتكار في الأمور العلمية والفلسفية؟ ومتى نسمي الشخص متبكر. حيث نقسم هذا الفصل إلى أقسام عدة نبدأ من توضيح معنى الابتكار ومدى صدق هذا الأمر على صدر المتألهين، وتعدادها، ومن ثم نوضح أهم الأمور التي ذكرت بعنوان ابتكار.

كنا قد تحدثنا حول أسلوب صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ووضحنا أن منهجه ينطلق من مسألة دراسة النظريات والآراء من جوانب علمية مختلفة أطلقنا عليها اسم التعددية العلومية. وطبعاً هذا الموضوع يمكن إدراكه بوضوح إذا ما علمنا أن صدر المتألهين كان على اطلاع واسع على كافة المذاهب الفكرية الرائجة في عصره وأعني بذلك فلسفة المشاء والاشراق والكلام والعرفان وعلم التفسير. . . حيث كان يعمد إلى دراسة نظريات هذه المذاهب الفكرية ثم يقوم بتوضيح مبانيها ويبين مواضع ضعفها، لذلك ومن هذه النقطة تمكن صدر المتألهين من

الإطلالة على كافة العلوم الرائجة وكان عنده إحاطة بالأساليب والمناهج العلمية المتبعة لذلك وفي دراسته للنظريات العلمية كان يسعى جاهداً للإحاطة بكافة الجوانب التي تساهم في توضيح النظريات وتؤدي بالتالي إلى نوع من الدقة، بعبارة أخرى فان أي حقيقة فهي تمتلك اكثر من جانب ثم إن الإطلال عليها من بعض الجوانب دون غيرها يؤدي إلى نوع من حصر المعرفة في الجوانب هذه والغفلة عن الجوانب الأخرى وبالتالي عدم التمكن من تشخيص وتعيين الجوانب المعرفية لكل نظرية وتبعث للغفلة عن الجوانب الأخرى. أما لو عدنا إلى دراسة النظريات التي عالجها صدر المتألهين لوجدناه يعتمد في دراسته لها أسلوب الإحاطة بكافة الجوانب. هذا من جهة ومن جهة أخرى لاحظنا وبوضوح خلال البحث تصريحات لصدر المتألهين يتحدث فيها عن أن منهجه يعتمد على البرهان والدليل والشهود والكشف وتعاليم الأنبياء... وهذا إشارة إلى انه كان واقفاً على هذا المنهج ويمتلك القدرة في استعماله في دراسة نظرياته، نعم يبقى السؤال الذي يمكن أن يطرح وهو إلى أي مدى قد تمكن صدر المتألهين من دراسة نظرياته حسب ما يدعيه وهل كان موفقاً في تطبيق منهج التعددية العلومية كما وضحنا؟ فهذا ما سنحاول الإجابة عليه خلال هذه المقدمة المختصرة. فلو بدأنا من الأدلة التي أتى بها لاثبات الواجب تعالى لوجدناه يصرح بوضوح باعتماده على عدة طرق من أهمها طريق الإلهيين، طريق الطبيعيين، طريق العرفاء، من خلال الأحاديث وإلى ما هنالك من الأدلة والبراهين التي اعتمدها في إثباته للواجب. وهذا يشير بوضوح إلى هذه المسألة. أما فيما يتعلق بالنظريات التي عالجناها في أطروحتنا فيمكننا أن نلاحظ بوضوح هذه

المسألة، فلو بدأنا من أصالة الوجود لوجدناه يستعمل عدة طرق لاثبات الأصالة هذه، ومن أهمها طريق الميتافيزياء الذي ذكره من خلال الإطلالة على أن الوجود هو الحقيقة وأيضاً من خلال دراسته للمفاهيم وانتقالها إلى عالم الذهن والتفريق بينها وبين ما هو في الخارج حيث تشير مسألة المعرفة وحصولها إلى الأصالة، وأيضاً من خلال بعض النظريات التي تكتسب قدرة منطقية حيث إن حمل بعض الأشياء على بعضها يقتضي نوعاً من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، ومن ثم من خلال دراسة الوجود وآثاره والماهيات وخصائصها، وإلى جانب ذلك هناك الاعتماد على المصادر الشرعية مثل الآيات والأحاديث وأيضاً علم الأخلاق حين اعتباره أن الوجود منبع كل شرف ومن دون ذلك فهو غير ذلك.

أما بالنسبة للحركة الجوهرية فقد اعتمد في إثباتها على إثبات وجود الطبائع الجسمانية وكيفية حركاتها وأوصافها والعلاقة بينها وبين الأعراض وبالتالي من خلال دراسة المعقولات والبحث في خصائصها وهناك أدلة أتى بها على هذا المطلب من الآيات القرآنية، الأحاديث وعلم النفس ودراسة مسألة الزمان... وهذه الأمور بكاملها سنشاهدها عند ذكرنا للأدلة التي أتى بها صدر المتألهين.

وفي مسألة اتحاد العاقل والمعقول تناول صدر المتألهين الأدلة من زاويتين الأولى من حيث الصور الادراكية والثانية من جهة علم النفس وارتباط النفس بالصور الادراكية وذكر لذلك مجموعة من الأدلة منها ما هو منطقي وفلسفي ومنها ما يتعلق بعلم النفس.

أما في مسألة كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء فقد

تمحورت الأدلة في الاستعانة من الطبيعة ودراسة الأجسام وبين علم النفس وأبحاث الحركة التي هي أساس علم الطبيعة وأيضاً من خلال البرهان العقلي المنطقي وأيضاً من خلال ما اتفق عليه أصحاب الشرائع وما هو مذكور في المصادر الشرعية.

وفي مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء فقد أثبتها من خلال البرهان ونفي التركيب من السلب والإيجاب. وأثبتها أيضاً من خلال علم الميتافيزياء حيث أتى على ذكر مسألة الواجب وإمكان التركيب فيه أو عدمه وأيضاً من خلال مسألة المعرفة وعلم النفس.

ولو عدنا إلى بحث المثل الأفلاطونية لوجدناه في العديد من كتبه يعتمد ثلاث طرق وضحها وبينها وهي طريق الحركة أو العلم الطبيعي ومسألة العلم والإدراك بما يشتمله هذا العلم من دراسة للمفاهيم الذهنية وأيضاً من خلال دراسة آثار العلوم الطبيعة.

وفي قضية علم الواجب التفصيلي بالأشياء قبل وجودها فقد عمد إلى دراسة الموجودات الخارجية حيث إن بعضها بسيط والبعض الآخر مركب ومن خلال هذا التمييز أثبت المطلوب، وأثبتها أيضاً من خلال قاعدة إمكان الأشرف والاخس وأخيرا من خلال علم الميتافيزياء.

وأخيرا لو طالعنا مسألة المعاد الجسماني حيث سنشاهد أن صدر المتألهين يعتمد وفي مباني المسألة على ما يقارب من أحد عشر أصلا يقوم عليها الدليل والنتيجة من أهمها بحث الوجود، التشخص، التشكيك، الحركة الجوهرية، الفيزياء أو دراسة المادة الحاملة للقوة، الوحدة الشخصية، علم النفس، المعرفة والصور الخيالية وأيضاً مسألة الآخرة والقيامة ودراسة مراتب العالم والنشأت الموجودة فيه.

هذه العناوين التي ذكرناها ستأتي بالتفصيل أثناء البحث حيث نبينها مع دراسة لمصادرها. ويبقى أن الإشكال الأهم هنا هو غياب البعد التاريخي لهذه المسائل مع العلم أن صدر المتألهين قد استعمله في كثير من الأماكن ولكن وجوده لم يكن بمستوى نظريات المتقدمين في المسألة ثم انه يعمد إلى تبيين ضعفها وأماكن قوتها ثم يأتي على ذكر المختار منها.

من جميع هذه الأبحاث التي سنوردها يتضح أن أسلوب التعددية العلومية عند صدر المتألهين كان شديد الوضوح وهو من خلال هذه المسائل تمكن من جمع كافة الجوانب المحتمل وجودها في المسألة وهذا الذي هيّأ الأرضية لنظرياته لتكون اكثر دقة.

معنى الابتكار في فلسفة صدر المتالهين

مالا شك فيه فان صدر المتألهين قد ذكر بعض المطالب الفلسفية التي لم تكن رائجة قبله، بحيث تمحورت حولها اكثر الأمور والمسائل الفلسفية بعد وجودها وحلت من خلالها العديد من الاشكالات التي كانت متقدمة عليه.

هنا يجب أن نؤكد على أن الابتكار قد يكون في النظام المعرفي بمعنى أن يقوم المبتكر بإيجاد مسائل وقضايا تتعلق بمجموع النظام المعرفي بحيث تساعد على تحديده وتعيين حدوده وثغوره وتمييزه عن كافة الأنظمة العلمية والمعرفية الأخرى، وتارة أخرى يقوم المبتكر بترتيب وتنظيم المسائل التي يذكرها بما لا سابق عليه، فإيجاده لنظم وترتيب جديد يساهم في إيجاد نظرة معرفية جديدة،

وقد يقوم المبتكر بإضافة مسائل وأمور جديدة لم تكن موجودة، هذه الأمور قد يساهم هذا المبتكر في إيجاد مبانيها والتأسيس لها؛ وقد يتكمن من الاستفادة من المباني العلمية عند المتقدمين عليه فيصبح لديه فهم جديد وخاص لهذه الأمور فيقوم بإيجاد بعض المسائل، وقد يكون الابتكار في تبيين وتوضيح نظرات القدماء، وتارة أخرى يكون الابتكار في رد ونقض ورفض النظريات الرائجة بين فئة معينة[١]. وهنا لوعدنا إلى صدر المتألهين لرأينا سعيه يتمحور في النقاط التي ذكرنا أي ذكر مسائل جديده في النظام المعرفي، التنظيم والترتيب، ذكر مسائل جديده، توضيح وتبيين ورد ونقض النظريات. وعليه يمكن الادعاء بأن مطالعة آثار صدر المتألهين تقودنا إلى النتيجة التالية وهي أن لصدر المتألهين ابتكارات في الأمور الفلسفية وبالإضافة إلى اعتراف صدر المتألهين بأن المسائل التي ذكرها لم يسبقه إليها أحد نراه يبين ويوضح لنا كيفية وصوله إلى هذه الأمور وعن أي طريق حصل هذا له. يقول صدر المتألهين:

«. . . إني بفضل الله وتأييده وحسن هدايته وتسديده قد إطلعت بسبب كثرة المراجعة إلى عالم الأمر والعكوف على باب الإفاضة والرحمة وطول المهاجرة عما أكب عليه الجمهور وتلقفوه كما هو المشهور على مسائل شريفة إلهية وغوامض لطيفة سبحانية، قلما تيسر لأحد الوقوف عليها من الافاضل والحكماء ممن كثرت رياضته وأعظمت

---

(١) ابتكارات فلسفي صدر المتألهين، القسم الأول، خرد نامه صدرا، العدد ١١، ص ٥٦ ـ ٦٢ والمقالة نفسها مطبوعة في المجلة التالية، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢، ص ٤٩ ـ ٥٠، تحت عنوان نوآوريهاي فلسفي صدر المتألهين، سيد محمد انتظام.

عند الناس منزلته، بل تفردت بمقاصد عالية لم يتفق الأطلاع على فحواها والاهتداء إلى مغزاها. . .»[١].

طبعاً هذا الكلام لا يهدينا إلى تعداد الأمور التي ذكرها وأنها من ابتكاراته الخاصة، على الرغم من انه تحدث في رسالة الشواهد الربوبية بشكل مفصل حول الأمور الفلسفية والاعتقادية التي تمكن من الوصول إليها بناء على مبانيه الفلسفية في الحكمة المتعالية وأرجعها في هذه الرسالة إلى (١٨٤) مسألة.

وطبعا هذه الأمور يشاهدها المحقق والمطالع في آثار القدماء ولكن كما وضحنا في معنى الابتكار فإنه يمكن أن يصدق عليها أنها من ابتكاراته.

وهنا يطالعنا رأي الأستاذ الشهيد مطهري الذي يعتبر أن الأركان الأساسية لفلسفة صدر المتألهين هي من ابتكاراته بمعنى إما لأنها لم تطرح في الكتب السابقة عليه اعم من كتب الفلاسفة أو العرفاء. . . وإما لأنها قد طرحت في هذه الكتب ولكن بشكل منفي حيث قام هولاء بنقض ورد هذه الأركان والأصول. فعمل صدر المتألهين على إثباتها، وإما لأنها قد طرحت في هذه الكتب لكنهم كانوا يعتبرونها من المسائل التي هي فوق الاستدلال فأوجد صدر المتألهين مباني فلسفية محكمة لها.

ويتابع الأستاذ مطهري بأنّا نشاهد في أماكن متعددة من الأسفار حيث يقوم صدر المتألهين بنسبة بعض الأبحاث لنفسه ويفتخر بأنه هو مبدعها ومبتكرها، فهنا لمعرفة ادعاءه هذا يفترض الرجوع إلى تحقيق هذه المسائل

---

(١) رسالة الشواهد الربوبية، ص ٢٨٤.

والبحث عنها. ثم إن قيامه بنسبة بعض المسائل لنفسه لهو اكبر دليل على انه لم يعمد إلى الادعاء بأن كل ما جاء في كتبه فهو من ابتكاراته[١].

من جهة أخرى هناك اختلاف بين الباحثين في فلسفة صدر المتألهين حول الأمور التي يصدق عليها أنها من ابتكاره وقد ذكرنا رأي صدر المتألهين في رسالة الشواهد الربوبية. أما المحققين المتأخرين فقد اختلفوا، فذكر البعض أنها أربعين،[٢].

وأرجعها البعض إلى اثنتي عشر[٣]. وذكر آخرون بأنها ثمانية[٤]. وقال آخرون بأنها ستة[٥]. وطبعاً اكثر الذين عملوا على تعداد هذه الأمور ذكروا بأن هذه الأمور التي ذكروها هي من أمهات المسائل التي يصدق عليها ابتكارات ويمكن إيراد المسائل الأخرى على أنها من لوازم المسائل الأساسية أو أنها متفرعة عليها[٦].

أما أهم الأمور التي ذكروها واتفقوا على أنها من الابتكارات فهي على النحو التالي:

١ ـ أصالة الوجود

٢ ـ الحركة الجوهرية

(١) مقالات فلسفي، شهيد مطهري، ج ٣، ص ٧٧ ـ ٨٠.
(٢) ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، خرد نامه صدرا، شماره ١٠، ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٣) شرح حال صدر المتألهين شيرازي وسخن در حركت جوهريه، ياد نامه ملاصدرا، ص ٤ ـ ٥.
(٤) مباني فلسفي ومعتقدات شخصي صدر المتألهين، ياد نامه صدرا، جواد مصلح، ص ٢٧.
(٥) المظاهر الالهية، مقدمة المصحح، ص ١٥ ـ ٢٣.
(٦) مباني فلسفي صدر المتألهين، فرح رامين، ص ٢١٢.
ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا، خرد نامه صدرا، شماره ١٠، ص ١٠١.

٣ ـ اتحاد العاقل والمعقول

٤ ـ إثبات المثل الأفلاطونية

٥ ـ تقرير قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء

٦ ـ إثبات تجرد الخيال والصور القائمة به

٧ ـ إثبات المعاد الجسماني

٨ ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

وهناك العديد من الأمور الأخرى هي على النحو التالي:

٩ ـ وحدة الوجود

١٠ ـ بساطة الوجود

١١ ـ الاشتداد والتضعف في حقيقة الوجود

١٢ ـ الماهية حد الوجود وملاك كون الشيء ذا ماهية محدوديته

١٣ ـ الصادر الأول هو الوجود المنبسط

١٤ ـ تقسيم الوجود إلى نفسي، رابطي ورابط

١٥ ـ حل اشكالات الوجود الذهني

١٦ ـ الإمكان الفقري

١٧ ـ مناط الحاجة إلى العلة

١٨ ـ التحقيق في حقيقة العلية، الإضافة الإشراقية، التجلي والتشأن

١٩ ـ تحقيق مسألة ربط الحادث بالقديم

٢٠ ـ إثبات الحدوث الزماني للعالم

٢١ ـ إثبات الوحدة الحقة الحقيقية

٢٢ ـ إثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة

٢٣ ـ برهان الصديقين في إثبات الواجب

٢٤ ـ إثبات العلم البسيط الإجمالي في عين الكشف التفصيلي

٢٥ ـ تبيين حقيقة الإبصار بطريقة فلسفية

٢٦ ـ إثبات تجرد القوة المتخيلة

٢٧ ـ إثبات النفس في وحدتها كل القوى

٢٨ ـ نظريته الخاصة في مسألة الكلي

٢٩ ـ اتحاد النفس بالعقل الفعال

٣٠ ـ التفكيك بين الحمل الأولي الذاتي والشائع الصناعي

٣١ ـ توضيح فلسفي جديد حول الزمان

٣٢ ـ الإنسان مختلف الحقيقة

٣٣ ـ شيئية الشيء بالصورة وليس بالمادة

٣٤ ـ حقيقة الماهية فصلها الأخير

٣٥ ـ القيام الصدوري للصور في النفس ونفي القيام الحلولي

٣٦ ـ ملاك الموت والجهالة هو امتلاك جسم ومقدار

٣٧ ـ إثبات قدرة الله تعالى بمعنى صحة الفعل والترك

٣٨ ـ التحقيق في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

٣٩ ـ إثبات مساوقة الوحدة والوجود

٤٠ ـ إبداع نظرية جديدة في مفهوم المشتق

هذه الأمور هي أهم ما يمكن ذكره من ابتكارات صدر المتألهين وقد لاحظنا كيف أن العديد من هذه الأمور تعود بنحو ما إلى مسألة الوجود. وعليه يمكن جمع كافة هذه الأمور في بعض الأمور الأساسية التي تشكل الأركان الأصلية للحكمة المتعالية. وسنحاول في الأبحاث الآتية التعرض لهذه الأركان فقط ذاكرين ما يتعلق من أبحاث تشكل الإبداعات الثانوية لصدر المتألهين وهي: أصالة الوجود، الحركة الجوهرية، اتحاد العاقل والمعقول، النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، المثل الأفلاطونية، علم الواجب تعالى والمعاد الجمساني. وباعتقادنا فان هذه الأمور يمكنها أن تعطي فكرة عن هيكلية نظام الحكمة المتعالية ومضمونه

من جهة أخرى فقد وجه البعض انتقاداته إلى ما أسميناه ابتكارات صدر المتألهين، طبعاً بالصورة التي ذكرها اتباعه حيث اعتبر أن أهمية هذا الفيلسوف ليست بسبب تأليفه لكتاب الأسفار الأربعة بل أهميته لانه ذكر عدة مسائل جديدة لا تتجاوز رسالة صغيرة في ستين صفحة، ولو قام هذا الرجل بتأليف هذه الرسالة الصغيرة لأغنت من تأليفه حمل جمل من الكتب، حيث كان يعمد صدر المتألهين إلى الإطناب في ذكر بعض المسائل وهذا أمر غالباً ما يكون غير مطلوب. وباعتقاد هؤلاء فإن

ابتكاراته تنحصر في نظرية وحدة الوجود، الحركة الجوهرية، تجرد القوة الخيالية وبرهان الصديقين فقط[١].

أصالة الوجود

يعتبر هذا البحث من اكثر الأبحاث أهمية في الحكمة المتعالية حيث يشكل إلى جانب بعض النظريات الأخرى الأساس الذي تقوم عليه هذه الحكمة؛ عدا عن قيام صدر المتألهين بتعميمه ليشمل كافة أبحاثه بحيث أننا لا نشاهد بحثا في الحكمة المتعالية لا تكون أصالة الوجود من مبانيه الأصلية. وهنا نبدأ بتوضيح بعض الاصطلاحات المتسعملة في هذا المبحث.

١ ـ توضيح بعض الإصطلاحات

أ ـ الوجود:

يطلق الوجود ويراد منه عدة معاني:

أولا: قد يطلق ويراد منه المعنى الحرفي الرابط بين القضايا ويقابله الوجود المحمولي الصالح لجعله محمولاً في الهلية البسيطة.

ثانياً: وقد يراد به المعنى المصدري المتضمن للنسبة إلى الفاعل ولا يحمل على الأعيان إلا حمل الاشتقاق.

ثالثاً: وقد يراد به اسم المصدر الفاقد في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل ويحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية.

---

(١) تاريخ فلسفه در ايران وجهان اسلام، ص ٤٨٨ ـ ٤٩٨.

رابعاً: وقد يراد به نفس الحقيقة العينية التي يحكى عنها بهذا المفهوم العام. وقد عبر البعض عن هذا المعنى الأخير بأنه الحقيقة النورية الرافعة للعدم بالذات والطاردة للعدم[١]. وقيل أيضاً انه الكون بمعنى انه الحاصل[٢]. وقيل بعبارة أخرى انه ما بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليها آثارها الخاصة بها[٣]. وغير هذا من العبارات. أما المعنى الحرفي الأول فهو في الأصل اصطلاح منطقي للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية.

وأما المعنى المصدري الثاني فهو مفهوم انتزاعي لا ثبوت له في الخارج إلا باعتبار منشأ الانتزاع.

وأما المعنى الثالث فهو من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج.

أما المعنى الرابع الأخير فهو المقصود بالبحث في أصالة الوجود، إذ الأقسام الأخرى خارجة عن بحثنا فنحن نبحث عن الوجود الذي يكون منشأ للأثر[٤].

ب ـ الماهية:

المهية مصدر جعلي مأخوذ من «ما هو» وتستعمل بمعنى اسم المصدر في ما يجاب به عن السؤال بـ«ما هو» وهو ما يناله العقل من

---

(١) رسالة بود ونمود، محمود شهابي، ص ٢٩.

(٢) قاموس البحرين، ص ٥٤.

(٣) رسائل حكميه، الميرزا على اكبر مدرس يزدى حكمي، ص ١٥١.

(٤) لمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة:

ـ تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، ص ٢٠.

ـ رساله بود ونمود، محمود شهابي، ص ٢٩.

الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً. وبعبارة أخرى هي قالب ذهني كلي للموجودات العينية وللماهية اصطلاح آخر اعم وهو «ما به الشيء هو هو» وبهذا المعنى تطلق على الواجب تعالى أيضاً فيقال «الواجب ماهيته انيته». قال صدر المتألهين:

«. . . الماهية ما به يجاب عن السوال بما هو. . . فلا يكون إلا مفهوماً كلياً ولا يصدق على مالا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيئ هو هو. . . والماهية بما هى ماهية أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية»[١].

ج ـ الأصالة:

الأصالة في اللغة هي التي تقابل الفرعية، ويراد بها هاهنا ما يقابل الاعتبار بأحد معانيه، فلابد من الإشارة إلى معاني الاعتبار والمعنى الذي يقابل الأصالة هذه، فنقول: للأمور الاعتبارية اصطلاحات متعددة:

أولاً: المعقولات الثانية المنطقية التي يكون عروضها واتصافها في الذهن كالكلية والجنسية.

ثانياً: المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج كالوجوب والإمكان ويقابلها المعقول الأول.

ثالثاً: المفاهيم الأخلاقية التي لا تحكي عن حقائق عينية ولا ذهنية.

رابعاً: المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الاجتماع كالرئاسة والمالكية. . .

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٢ ـ ٤.

خامساً: ما يكون تحققه بالعرض في قبال ما يكون تحققه بالذات.

ومن هنا نفهم أن الأصيل هو الشيء الذي يكون تحققه بالذات وليس بالعرض[(١)].

٢ ـ تحرير محل النزاع في أصالة الوجود

بعد الرضوخ والقبول بوجود أصل الواقعية نشاهد أن كل واقعية خارجية يمكن تحليلها في ظرف الذهن إلى أمرين: الأول مفهوم الوجود المشترك بين كافة القضايا الذهنية عند حكايتها عن الواقعيات الخارجية، الثاني مفهوم الماهية التي توضح ماهية تلك الحقائق. أما كيف يمكن لواقعية واحدة خارجية أن تحلل في الذهن إلى أمرين؟

فلو قيل أن هذين الأمرين لا يحكيان عن العالم الخارجي بأي شكل من الأشكال. فتكون هي السفسطة التي ثبت بطلانها، لأن معنى هذا الأمر هو إنكار كل واقعية عينية.

ولو قيل أن كل واحد منهما باعتباره معنى حقيقي يحكي عن مصداق مختص به هنا يلزم أيضاً ما هو في حكم السفسطة لانه يلزم أن تكون كل حقيقة حقيقتان. إذ لا يوجد سوى القول بأن واحداً من هذين المفهومين يحكي عن ذاك المصداق الخارجي والثاني هو مفهوم تبعي ينتسب لتلك الواقعية بالعرض والمجاز.

إذا بعد قبول وجود حقيقة، هذه الحقيقة يحكي عنها مفهومان

---

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة:
ـ تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، ص ٢٢ ـ ٢٣.
ـ رساله بود ونمود، محمود شهابي، ص ٢٨ ـ ٢٩.

أحدهما الوجود والثاني الماهية. فقد وقع الاختلاف، حيث قال البعض أن كلاهما غير أصيلان وهو باطل، وقيل بأن كلاهما أصيل وهذا باطل أيضاً لانهما لو كانا أصيلين لاستلزم عدم صحة القضايا المعقودة بالحمل الشائع بداهة كون الموضوع والمحمول مختلفان ذاتاً ومفهوماً فلا يصح حمل أحد المتغايرين على الآخر، ويلزم أيضاً عدم صحة حمل الوجود على أي ماهية فرضت لكونهما أصيلان متغايران ذاتاً ومفهوماً ويلزم أيضاً عدم تحقق الميز بين الجوهر والعرض بل عدم تحققهما أصلا. ويلزم أيضاً عدم تحقق العلية والمعلولية لا بين الماهيات ولا بين الوجودات ولا بين المختلفات والمتخالفات منهما[١]. والقول الأخير والصحيح في هذه المسألة هو القول بأصالة أحدهما؛ الوجود أو الماهية. وقد ذهب صدر المتألهين إلى الأول وأقام العديد من الأدلة في الدفاع عنه. وذهب شيخ الاشراق والميرداماد إلى الثاني. ولكل فريق أدلته واحتجاجاته سنأتي على ذكرها.

القائلون بأصالة الماهية هم المعتقدون بأن تلك الواقعية الخارجية هي مصداق لمفاهيم الماهوية ومغنى الوجود الصرف هو مفهوم من دون مصداق ينتزع من الواقعيات الماهوية. أما أصحاب أصالة الوجود فيعتقدون أن الواقعية الخارجية هي مصداق مفهوم الوجود، والماهيات أمور تبعية يمكن انتزاعها من حدود ومراتب الوجود الخارجية[٢].

(١) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، ص ٩ ـ ١٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع حول تحرير محل النزاع يمكن مراجعة:

ـ رحيق مختوم، بخش ١، ج ١، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

ـ هستي از نظر فلسفه وعرفان، سيد جلال الدين آشتياني، ص ٥٦ ـ ٥٧.

ومن المعروف أن بحث أصالة الوجود لم يطرح في أبحاث المتقدمين بالأخص أهل الكلام القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود فهؤلاء يعتبرون الوجود في حمله على الماهيات المختلفة ليس له معنى منفصل عن تلك الماهيات ليمكن بعدها السؤال عن أصالة أو اعتبارية الوجود أو الماهية في الذهن. أما عدم عنوانها في أبحاث القائلين بأصالة الوجود هو أن الوحدة والعينية التي يظهر بها الوجود والماهية في الخارج منع من البحث عنهما بشكل مستقل على الرغم من ظهور علامات أصالة أحدهما في أثناء كلماتهم. وقد أشار البعض إلى انه يمكن أن يفهم من كلمات المشائين قولهم بأصالة الوجود(١).

ولعل أول الآراء في الأصالة هو البحث عن الظواهر المحسوسة المتكثرة في العالم حيث إن اتباع مذهب فيثاغورس كانوا يعتبرون العالم المحسوس هو عالم موهوم. وقد أخذت هذه العقيدة شكلها الأفضل على يد أفلاطون الذي يعتقد باعتبارية العالم المحسوس، وعالم المثال هو الوجود الأصيل. أما أرسطو فيقوم بإعطاء الأصالة للشيء الذي هو بالفعل وعكسه الشيء الذي هو بالقوة. والوجود عنده يدل على الشيء الحقيقي أو الصحيح(٢)... وأفلوطين قد أعطى الأصالة للواحد.

أما في العالم الإسلامي فلعل الفارابي هو أول من زرع بذور أصالة الوجود حيث يعتقد بأن كل ماهية فإن تشخصها ليس تابعاً لذاتها ومن ثم فإن ضم العشرات لا بل المئات من الماهيات الكلية إلى ماهية أخرى لا

---

(١) رحيق مختوم، بخش ١، ج ١، ص ٣٢٠.
(٢) ميتافيزيك، ارسطو، كتاب دلتا، ص ١٤٦.

يوجب تشخصها وفي الواقع فإن تشخصها بالوجود[١]. وقد نسب إلى المشائين بالأخص ابن سينا قوله بأصالة الوجود كما سنلاحظ، وقيل أن الميرداماد طرح أصالة الوجود على رغم تعمقه في أصالة الماهية وذلك عند قوله «الوجود في الأعيان هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان»[٢].

وهكذا أيضاً عند العرفاء حيث نشاهد القيصري يبدأ كتابه «مطلع خصوص الكلم...» بفصل تحت عنوان «في الوجود وأنه الحق» ثم قال عنه «... وليس أمرا اعتبارياً كما يقول الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتباراتهم...»[٣].

والماهيات عند العرفاء هي الصور الكلية الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً اولياً وتلك الصور فائقة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس. وبعبارة أخرى هي الأعيان الثابتة أي تجليات وأسماء ومظاهر الحق في المراتب[٤]. طبعاً هناك اتباع كثيرون لكل فريق سنأتي على ذكرهم، ولكن يعتبر صدر المتألهين هو أول من عنون أصالة الوجود، وأسس لمبانيها وأقام الحجج والبراهين عليها. أما الشيخ الإشراقي شهاب الدين السهروردي فهو من أشد المدافعين عن أصالة الماهية.

ونعود إلى صدر المتألهين مؤسس نظرية أصالة الوجود، والذي كان يقول بأصالة الماهية متأثراً من أستاذه السيد الميرداماد. قال صدر المتألهين:

---

(١) نكاتي پيرامون اصالت وجود، مصباح يزدى، خرد نامه صدرا، شماره ١، ص ٤٦.
(٢) القبسات، الميرداماد، ص ٣٨.
(٣) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، القيصري، ج ١، ص ١٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

«. . . وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. . . »[١].

وقد اعتبر أن معرفة الوجود هي الأساس الذي تقوم عليه كافة العلوم، قال:

«لما كانت مسألة الوجود أس القواعد الحكمية، ومبنى المسائل الالهية، والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والاجساد وكثير مما تفردنا بإستنباطه. . . فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله إلى أمهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها، فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها، وعلم الربوبيات ونبواتها ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»[٢].

والأكثر من هذا فقد اعتبره من أول الأوليات ومن الأمور البديهية الحاصلة بالفطرة حيث لا يحتاج معرفته إلى عناء وإقامة دليل[٣]. واعتبر البعض أن كون الوجود موضوعاً للفلسفة من قبل الموافق والمخالف لهو دليل على بداهته، وهم لم يجعلوا أمرا اعتبارياً موضوعاً لعلمهم هذا. فهو لابد أمر أصيل[٤].

(١) الأسفار، ج ١، ص ٤٩.
(٢) المشاعر، صدر المتألهين، ص ٤.
(٣) الواردات القلبية في معرفة الربوبية، صدر المتألهين، ص ٥٦.
(٤) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، ص ٢٢.

إذا بعد تحريرنا لمحل النزاع واطلاعنا على السير التاريخي للوجود والأصالة يمكننا التعرض للأدلة التي ذكرها أصحاب أصالة الوجود والأدلة التي ذكرها أصحاب أصالة الماهية. وأيضاً النسبة التي تحكم الوجود والماهية.

٣ ـ النسبة بين الوجود والماهية

كان للحكماء المسلمين آراء مختلفة فيما يتعلق بالنسبة التي تحكم الوجود والماهية وهنا نذكر باختصار شديد هذه الأقوال.

أ ـ اعتبر البعض أن الوجود عارض على الماهية من دون القول بالثبوت السابق للماهية وهؤلاء هم القائلين بتخصيص القاعدة الفرعية. والإشكال الوارد على هؤلاء انه لا يمكن تخصيص القواعد العقلية.

ب ـ وقال البعض أن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو اتصاف ذهني بمعنى أن الوجود يحمل على الماهية في الذهن فقط، وهذا الاتصاف هو قضية ذهنية. والإشكال على هؤلاء بأن الاتصاف ليس قضية ذهنية بل هو مفاد القضايا الحقيقية. لذلك لابد وأن يكون له مصداق خارجي.

ج ـ واعتبر البعض أن ثبوت الوجود الخارجي للماهية فرع على الوجود الذهني لتلك الماهية.

هـ ـ نظرية الدواني الذي ارجع القاعدة الفرعية في الهليات البسيطة إلى الاستلزام والجواب أن تغير القاعدة الفرعية يحتاج لمصحح عقلي.

و ـ بعض القائلين باعتبارية الوجود أنكروا اتصاف الماهية بالوجود، حيث ارجعوا الاتصاف إلى الانتزاع، وأجيب عليهم بأنه لا يمكن انتزاع شيء من المعدوم

ز ـ وقال آخرون بأن الماهية لا تتصف بالوجود لا في الذهن ولا في الخارج لأن صدق المشتق أي الموجود على شيء يحتاج فقط لاتحاد ذلك الشيء مع مفهوم المشتق ومفهوم المشتق لا يحتاج إلى تحقق مبدأ الاشتقاق.

ح ـ وقال آخرون في مسألة حمل الموجود على الماهية أن معيار الاتصاف هو انتساب الماهية لمبدأ المشتق كاللابن والتامر المشتملين على النسبة(١).

ط ـ الرأي الذي اعتمده صدر المتألهين في البحث المذكور هو أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع بأن يكون للماهية وجود ولوجودها كون آخر يحل في الماهية، بل إن الوجود هو نفس كون الماهية وما به تتحصل، فالماهية إنما ظهرت بواسطة الوجود ولا استقلال لها في الوجود أصلا فتكون النسبة بينهما اتحادية حيث أن الاتحاد يتصور بين شيء متحصل وآخر غير متحصل ولا يتصور بين متحصلين(٢).

٤ ـ الأدلة على أصالة الوجود

ذكر صدر المتألهين واتباعه العديد من الأدلة لاثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية لعل أبرزها تلك التي ذكرها في كتاب المشاعر، ونحن نذكر أهم هذه الأدلة بشيء من الاختصار.

---

(١) يمكن مراجعة: رحيق مختوم، بخش ١، ج ١، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٤.
(٢) الأسفار، ج ١، ص ١٠٠ وأيضاً:
الشواهد الربوبية، ص ١١.

أ ـ الدليل الأول: اعتبر صدر المتألهين أن الوجود هو أولى الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، لأن كل ما هو غيره فإنما يتحقق موجوداً بالوجود وما هذا شأنه لا بد وأن تكون الأصالة له دون غيره. قال:

«إعلم أن الوجود أحق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة، وذلك لأن كل ما هو غير حقيقة الوجود فهو بها يكون ذا حقيقة وبها يصير موجوداً وكائناً في الاعيان أو في الاذهان، فالوجود الذي به ينال كل ذي حق حقه أولى بأن يكون حقاً وحقيقة وذا حقيقة، فكيف يكون أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً كما ذهب إليه المحجوبون...»[١].

والدليل نفسه ذكره في الشواهد الربوبية[٢]. وذكره في الأسفار[٣] والمشاعر[٤] وتوضيح هذا الأمر أن كل مفهوم كالإنسان إذا اعتبرناه ذو حقيقة أو ذو وجود كان معنى هذا الأمر أن في الخارج شيئاً يصدق عليه انه إنسان والمفاهيم هي عنوانات صادقة على الأشياء الخارجية، أما ما اعتبروه من معنى الحقيقة أن المفهوم يصدق على الشيء الخارجي صدقاً بالذات، ثم إن مفهوم الحقيقة أو الوجود يصدق عليه انه حقيقة أو وجود بالحمل الأولي.

ب ـ الدليل الثاني: من خلال الفرق بين الخارج والذهن وأنه لو لم يكن الوجود أصيل لما حصل هذا الفرق. قال صدر المتألهين:

(١) مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٣٩٩.
(٢) الشواهد الربوبية، ص ٧.
(٣) الأسفار، ج ١، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٤) المشاعر، ص ٩ ـ ١٠.

«المراد بالخارج والذهن في قولنا «هذا موجود في الخارج» و«ذاك موجود في الذهن» ليس من قبيل الظروف والأمكنة والمحال، بل المعني بكون الشيئ في الخارج ان له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامه. وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصل الماهية، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج»(١).

ج ـ الدليل الثالث: ذكره من خلال امتناع حمل الأشياء على بعضها فيما لو كانت الماهية هي الأصيلة ذلك لأن تحقق الحمل يكون عند حصول نحو من الاتحاد بين مفهومين متغايرين، قال صدر المتألهين: «لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لأمتنع حمل بعضها على البعض والحكم بشيء منها على شيء»(٢) وتوضيح هذا الأمر أن مفاد الحمل هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود وكذلك الحكم بشيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية. فغاية الأمر أن صحة الحمل مبني على وحدة ما وتغاير ما لانه لو كان هناك وحدة محضة لم يكن هناك حمل أصلاً. يضاف إلى أن الوجود لا يمكنه أن يكون انتزاعياً لأنه لو كان كذلك لكانت وحدته وكثرته تابعين لوحدة ما أضيف إليه وكثرته من الماهيات. وإذا كان كذلك لم يتحقق حمل بالمعنى المتعارف، وتحقق الحمل المسمى بالأولي وهذا ليس موضوع البحث في أصالة الوجود.

---

(١) المشاعر، ص ١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

د ـ **الدليل الرابع**: قال صدر المتألهين: «لو لم يكون الوجود موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم»[١].

ولتوضيح هذا الدليل نقول أن الماهية بذاتها أمر معدوم وإذا نظرنا إليها في حال كونها مجردة من الوجود والعدم كانت لا موجودة ولا معدومة وإذا كان كذلك؛ واعتبرنا الوجود غير موجود عندها لا يمكن إثبات أحدهما للآخر ذلك لأن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده.

هـ ـ **الدليل الخامس**: الماهية لا تأبى الكثرة ولو قمنا بضم ماهيات كثيرة إلى بعضها لم يتحقق عندنا جزئي أو شخصي، إذاً لو لم يكن الوجود أصيلا لم يتحقق الجزئي. قال صدر المتألهين:

«لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع. وذلك لأن نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن، وإن تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة إليها. فإذن لابد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمرا متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلا ذلك الأمر. . .»[٢].

و ـ **الدليل السادس**: بعد أن قام صدر المتألهين بتوضيح المقصود

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

من عارض الوجود وعارض الماهية كقولنا: الجسم أبيض وكعروض الفصل للجنس، قد اتفقوا على أن إتصاف الماهية بالوجود وعروض الوجود لها ليس اتصافاً خارجياً، وإنما اتصاف الماهية بالوجود هو اتصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي. وبعد هذا التوضيح قال صدر المتألهين في تقرير الدليل:

«فإذا تقرر هذا الكلام فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يكون عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كساير الإنتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها. فإذاً يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية وتتحد معه وجوداً مع مغايرتها إياه معنى ومفهوماً في ظرف التحليل»[١].

ز ـ **الدليل السابع**: لو لم يكن الوجود أصيلا لما كان العرض زائداً على موضوعة، ذلك لأن وجود الأعراض في أنفسها وجودها لموضوعاتها، ثم إن حلول العرض في موضوعه أمر خارجي زائد على ماهيته. وكذا الموضوع غير داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع. فإن عرضية العرض ـ كالسواء ـ أي وجوده زائد على ماهيته. قال صدر المتألهين:

«لو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً بل كان أمراً انتزاعياً، لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم...»[٢].

(١) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

ح ـ **الدليل الثامن**: هذا الدليل من جهة إثبات وجود سلسلة مراتب للوجود يكون تكثرها بتكثر الماهيات ووحدتها بما يجمعها من الوجود في المراتب. فإن لم يكن الوجود أصيلا لم تتحق الأنواع الحقيقية. قال صدر المتألهين: «إن مراتب الشديد والضعيف أنواع متخالفة بالفصول المنطقية... يلزم لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم»[1].

ما ذكرناه هو أهم الأدلة التي جاء بها صدر المتألهين في كتبه، وقد قررها أتباعه وتلامذته، ونحن نعلم أن مذهب صدر المتألهين الفلسفي كان له رواج واسع بين الحوزات العلمية الشيعية فقرروا أدلته بشكل مفصل ولعل أبرزهم كان المولى هادي السبزواري، العلامة النوري والزنوزي وغيرهم، ونحن نتعرض لبعض ما ذكروه بشيء من الاختصار.

بداية نذكر المولى هادي السبزواري صاحب أشهر منظومة قرر أدله صدر المتألهين على النحو التالي[2]:

إن الوجود عندنا أصيل ... دليل من خالفنا عليل

لإنه منبع كل شرف ... والفرق بين نحوي الكون يفي

كذا لزوم السبق في العلية ... مع عدم التشكيك في الماهية

كون المراتب في الاشتداد ... أنواعا استنار للمراد

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ج ١، ص ٦٣.

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء
لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت
ما وحد الحق ولا كلمته إلا بما الوحدة دارت معه

الملا مهدي النراقي قرر دليل صدر المتألهين الأول بشكل مفصل،[١] وأضاف في سياق حديثه بأن المشائين كانوا من أصحاب أصالة الوجود، حيث اعتبر أن الصادر الأول عن الجاعل هو الوجود[٢]. أما صاحب رسالة (بود ونمود) أي رسالة الوجود والظل فاعتبر انه عرض له دليل يمكن إضافته إلى أدلة أصالة الوجود؛ وهو أن العارض على قسمان (عارض الماهية وعارض الوجود) ولكل واحد منهما آثار ولوازم خاصة، فلو كان الوجود اعتبارياً فيجب فيما لو لم يكن هناك معتبر أن لا يكون هناك آثار وعوارض والواقع أن عوارض الوجود موجودة سواء كان هناك معتبر أو لم يكن[٣]. أما العلامة الطباطبائي فأكد على أن أصالة الوجود نابعة من كونه هو الحقيقة العينية الموجودة بالضرورة، وقد وضح المراد والمقصود من هذا الأمر، مع ما يستلزمه هذا الأمر من نفي السفسطة، ثم قال في معرض حديثه: «فقد تحصل أن الوجود أصيل والماهية اعتبارية، كما قال به المشاؤون أي أن الوجود موجود بذاته والماهية موجودة به»[٤].

(١) قرة العيون، الملا مهدي النراقي، ص ٨١.
(٢) قرة العيون، ص ٩٥.
(٣) رساله بود ونمود، محمود شهابي، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(٤) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ص ١٤ ـ ١٥.

٥ ـ لوازم وآثار أصالة الوجود في تاليفات صدر المتالهين

تركت مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية آثاراً كبيرة على عقائد صدر المتألهين الأخرى، حتى أن اكثر آراءه كان يشتم منها إلى حد بعيد رائحة أصالة الوجود وهنا سنذكر أهم هذه الأمور التي تجلت فيه:

١ ـ تقدم الماهية على الوجود ذهناً وتابعيتها له في الخارج لا بل إنها متحدة معه لأن الوجود لو لم يتحد مع الماهية في الخارج لكان إما عين الماهية أو جزئها أو زائداً عليها وجميع هذه الاحتمالات باطلة[١]. والماهية تنتزع من مرتبة الوجود لا بل هي حد الوجود ولو لم تكن مسألة أصالة الوجود لما أمكن تصور تابعية الماهية للوجود في أصالة الماهية.

٢ ـ المفاض والمجعول من العلة ليس الماهية كما يقول الإشراقيون وليس اتصاف الماهية بالوجود كما يعتقد المشاؤون بل المجعول هو الوجود لأن المجعول يجب أن يكون متعلقاً بالعلة وبأمر متحقق ومتحصل بينما لا يوجد رابطة بين ماهية الأشياء والعلل[٢].

٣ ـ قبل الوجود لا يمكن إثبات أي حكم للماهية حتى ثبوت ذاتها لذاتها؛ وحتى تقدم الماهية على لوازمها يعتمد على الوجود[٣].

٤ ـ العالم هو أحد مظاهر الوحدة على أساس أن الاتحاد بين شيئين في الواقع هو من ناحية الوجود لا بل إن غلبة أحكام الوحدة هو

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣٥٢.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤.
(٣) الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٨.

بسبب غلبة أحكام الوجود[١]. أما الكثرة الموجودة في العالم فهي كثرة تشكيكية تقود إلى الوحدة. أما لو نظرنا إلى العالم من جهة أصالة الماهية لشاهدناه وقد غلبت عليه أحكام الكثرة وكانت الوحدة فيه اعتبارية.

٥ ـ في حالة أصالة الوجود فقط يمكن أن نقول أن الوجود خير محض والعدم شر محض[٢].

٦ ـ بما أن الوجود هو نور ونورانية النور الحسي ترجع إلى الوجود، فعند القول بأصالة الوجود يمكننا أن نتصور عالماً في أعلى مرتبة النورانية، هذا العالم يكون على رأسه النور المطلق[٣].

٧ ـ التشخيص عين الوجود والوجود عين التشخص، لأن تشخص كل شيء بالوجود وليس بالعوارض لأن العوارض هي ماهيات كلية لا يفيد ضمها إلى بعضها التشخيص[٤].

٨ ـ يما أن فعلية وتحصل كل شيء بالصورة والوجود مساوق للفعلية وكل فعلية إنما هي بسبب الوجود، إذاً صورة كل شيء إنما هي وجوده[٥].

٩ ـ الصفات والكمالات المنسوبة إلى الوجود ليست خارجة عن

الأسفار، ج ١، ص ٧٥.
(١) الأسفار، ج ٢، ص ٢٩٨.
(٢) الأسفار، ج ١، ص ٣٤٠.
(٣) الأسفار، ج ٢، ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٤) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥.
(٥) الأسفار، ج ١، ص ٣٣٤.

حقيقة الوجود، لأنها لو كانت خارجة عن حقيقة الوجود ستكون معدومة وباطلة الذات وهذه النقطة بالذات كانت القاعدة والأساس لإثبات عمومية العلم، الإرادة، الشعور والحياة وباقي الكمالات الوجودية(١).

١٠ ـ أصالة الوجود ووحدته الحقيقية أوصلت صدر المتألهين إلى قمة التوحيد الخاصي، وأوصلته إلى مرتبه اتحاد حقيقة الوجود والموجود وكان كل مادون ذلك هو من ظهورات وتجليات هذه الحقيقة(٢). ومن بعدها كان إبداعه في قاعدة حمل الحقيقة والرقيقة.

١١ ـ لأن الوجود أصيل والوجود عين العلم؛ إذا العلاقات الوجودية بين الأشياء والواجب هي عين الرابطة العلمية لهذه الأشياء مع الخالق. ولان العلم والإرادة متحدان في ذات الحق فالأشياء كما هي وجودات صادرة عن واجب الوجود فهي علومه ومراداته(٣).

١٢ ـ أسماء وصفات الحق تعالى هي عين الذات بلحاظ الهوية والوجود، أما من حيث المفهوم فهي مخالفة للذات. ولكن هذه الغيرية لا توجب التكثر في الذات لأن الجعل يتعلق بالوجود والمفاهيم تابعة في الجعل للوجود. إذاً تعدد الأسماء والصفات بحسب المفاهيم لا توجب التعدد في الأمور عير المجعولة(٤).

١٣ ـ على أساس أصالة الوجود يمكن تصور تحقق أنحاء من الوجود للماهية وأيضاً تحقق أمور متغايرة بحسب المعنى والمفهوم في

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(٢) الأسفار، ج ٢، ص ٢٩٢.
(٣) الأسفار، ج ٦، ص ٣٤٧.
(٤) الأسفار، ج ٢، ص ٣١٦.

وجود واحد. وهذا الأمر كان له آثار متعددة في الحكمة المتعالية من جملة ذلك أن تستحضر المراتب التي هي ما فوق الكمالات الوجودية؛ المراتب التي هي مادون ذلك[١]. وهذه هي المسألة التي تجعل المثل الأفلاطونية قابلة للتصور.

١٤ ـ على أساس أصالة الوجود ووحدته تطرح في الحكمة المتعالية نوعان آخران من التقدم والتأخر وهما عبارة عن التقدم والتأخر بالحقيقة وبالحق. التقدم بالحقيقة مثل تقدم الوجود على الماهية في الموجودية. لانه طبق أصالة الوجود فالوجود أصيل في الموجودية والتحقق والماهية تنسب إليها الموجودية بالاعتبار والعرض والمجاز. التقدم بالحق تقدم كل مرتبة من الوجود على المرتبة الأخرى وهذا يختلف عن التقدم بالعلية. ذلك لأن الحكماء يشاهدون الاختلاف في التقدم بالعلية بين العلة والمعلول. أما بناءً على وحدة الوجود فكل مرتبة من الوجود لا تخالف المرتبة الأخرى في حقيقتها، لذلك لا يمكن للتقدم بالعلية أن يكون من سنخ التقدم بالحق[٢].

١٥ ـ الوجود خير والسعادة هي الشعور والإدراك المتعلق بالخير ولان الوجودات مختلفة من حيث الكمال والنقص فستختلف أيضاً في السعادة، وكلما كان الوجود أتم وخالص كانت السعادة فيه أكثر والعكس صحيح كلما كان الوجود ناقص ستكون الشقاوة هي الغالبة[٣].

١٦ ـ من أحد الإنجازات والإبداعات الأخرى لصدر المتألهين

---

(١) الأسفار، ج ٦، ص ٣٣٦.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٢٥٧.
(٣) الأسفار، ج ٩، ص ١٢١.

والتي كانت من آثار وجود نظرية أصالة الوجود هو قوله بالحمل الأولي الذاتي والشائع الصناعي الذي استطاع من خلاله حل العديد من الاشكالات الفلسفية؛ لعل أشهرها حل الشبهات المتعلقة بالوجود الذهني قال صدر المتألهين في توضيح هذا الأمر:

«إعلم ان حمل شيئ على شيئ واتحاده معه يتصور على وجهين: أحدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف؛ وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحول وجوداً ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول... وثانيهما أن يعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحواً من التغاير... ويسمى حملاً ذاتياً أولياً، أما ذاتياً لكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيات وأما اولياً لكونه اولى الصدق أو الكذب»[1].

٦ ـ الإشكالات الواردة على نظرية أصالة الوجود

١ ـ الإشكالات

اكثر الإشكالات التي ذكرت على نظرية أصالة الوجود كانت من قبل أصحاب أصالة الماهية بالأخص الإشراقيون منهم، وأبرز هذه الاشكالات تلك التي ذكرها الشيخ الإشراقي شهاب الدين السهروردي وتمكن من خلالها إثبات الأصالة للماهية، الفئة الأخرى التي تعرضت لأصالة الوجود كانت من أتباع المذهب المشائي.

وهنا نذكر أهم الاشكالات على هذه النظرية:

---

(١) الأسفار، ج ١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

أ ـ لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان فهو موجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهاية. قال الشيخ الإشراقي:

«الوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود فإن أخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الاشياء أنه شيئ له الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد. . . فللوجود وجود ويعود الكلام إلى وجود الوجود، فيذهب إلى غير النهاية»[1].

ب ـ الإشكال الثاني انه لو كان الوجود موجوداً وأصيلا فيكون كل وجود واجباً إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه[2].

ج ـ وأشكل أيضاً بأن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر فهو لابد هيئة تحصل مستقلة فيحتاج إلى محل وهو موجود في محله حيث أثبت شيخ الاشراق انه لا يمكن أن يوجد محله معه ولا بعده فهو لابد قبله والإشكال هنا في أن الموجود يتقدم على الوجود وهذا ممتنع[3].

د ـ أشكل صاحب كتاب «حكمت بو علي» المشائي المسلك على أصالة الوجود. الذي نسب القول بأصالة الماهية للشيخ الرئيس أبو علي سينا[4]. وقد بدأ إشكاله بشكه في كلمة الوجود وأنها كلمة غير معروفة

(١) حكمة الاشراق، السهروردي، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٢) حكمة الاشراق، ص ١٨٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٤) حكمت بو على سينا، ج ٣، ص ٣٢.

وغير واضحة حيث جعلوها في هكذا أبحاث دقيقة ثم قال: «إن الاستيناس بهذه الكلمة أوجب الغفلة عنها فلم يسألوا عنها ليتبين معناها الواقعي...» وتسائل هل كلمة الوجود من المولدات (المخترعات) أو أن لها أصل في اللغة العربية ثم لماذا لم تستعمل هذه العبارة في القرآن الكريم بمعنى الوجود ومرادفاته بل استعملت بمعنى الوجدان. واعتبر أن مفهوم الوجود ليس عينياً ولا أثرياً لأن الآثار إنما هي لأعيان الموجوادت وليس للوجوادت التي ليس لها سوى أفراد مفهوم الوجود النسبية ومصاديق الوجودات ليس لها نسبة مقولية[١].

هـ ـ من الاشكالات الأخرى على أصالة الوجود أنها حديثة العهد ولا يوجد لها أي سابقة تاريخية واضحة حيث لا نعثر على قائل بها قبل صدر المتألهين وتابع المستشكل بأنه يمكن القول بعدم وضوح المشكلة التي قامت نظرية أصالة الوجود بحلها وغير واضح ما هي ثمار هذه النظرية[٢].

٢ ـ الأجوبة على الإشكالات

أجاب صدر المتألهين على الإشكال الأول معتبراً أن الموجودية لو كان معناها أنها الشيء الذي يقوم به الوجود فهذا ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، وإن أريد بها المعنى البسيط ومرادفاته فالوجود موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له أمراً زائداً على ذاته[٣].

(١) حكمت بو على سينا، ج ٣، ص ٣٥ ـ ٣٧.
(٢) تحليل انتقادي اصالت وجود، يحيى يثربي، فصلنامه مفيد، شماره ١٩.
(٣) المشاعر، ص ١٩.
الأسفار، ج ١، ص ٣٩.

وأجاب على الثاني بأن المستشكل لم يفرق هنا بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. إذ وجود واجب الوجود بالضرورة الأزلية، فمعنى كون الوجود واجباً أن ذاته بذاته موجودة من غير حاجة إلى جاعل يجعله ولا إلى قابل يقبله ومعنى كون الوجود موجوداً انه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه[١].

أجيب عن الإشكال الثالث بأنه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة مقام العلة ذلك لأن حقيقة الوجود ليست بجوهر ولا عرض لانهما من أقسام الماهية. وثانياً لأن اتصاف الماهية بالوجود ليس من باب اتصاف الشيء بعوارضه الخارجية ليفرض لها تقدم وتأخر ومعية[٢].

من جهة أخرى يقول صاحب الجواب الأخير الذي ذكرناه بأنه يمكن الإجابة على كافة أدلة أصالة الماهية التي يراد منها رد أصالة الوجود بأن جميع أدلة أصالة الماهية لا تخرج عن قسمان إما أنها ترمي إلى إبطال القول بزيادة الوجود على الماهية في الخارج وإما أنها ترمي لاثبات اعتبارية الوجود.

أما أدلة القسم الأول فهي باطلة وأخص من المدعى لانه لا يثبت من عدم زيادته على الماهية اعتباريته. أما أدلة القسم الثاني على الرغم من إثباتها للمدعى لكن صحة ذلك ممنوع لأنها تشتمل على مغالطة[٣].

---

(١) المشاعر، ص ٢٠.
الأسفار، ج ١، ص ٣٩ ـ ٤١.
(٢) رساله بود ونمود، محمود شهابي، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

من جهة أخرى وكما تحدثنا فإن الشيخ الإشراقي والسيد الميرداماد هما من اشد المدافعين عن أصالة الماهية واعتبارية الوجود. ولكن بعد انتشار مذهب الحكمة المتعالية راجت مسألة أصالة الوجود، حتى أن أصحاب الماهية اصبحوا قلة ومعدودين، أما أهم من دافع عن أصالة الماهية في الفترة الأخيرة اثنان، الملا رجبعلى التبريزي وعليقلي بن قرجغاى خان صاحب كتاب إحياء الحكمة. قال التبريزي في دفاعه عن أصالة الماهية:

«. . . إذا ثبت أن الوجود مع الماهية في الخارج ثبت أن الوجود لازم للماهية في الخارج بمعنى أنه تابع لها لأن وجود الشيء فرع الشيء وتابع له بالضرورة، فإذا كان الوجود تابعاً للماهية وفرعها فيجب أن يتعلق جعل الجاعل أولاً وبالذات بالماهية ثم يلزمها الوجود لانه يمتنع بالبديهة أن يجعل الجاعل أولاً فرع الشيء ولازمه ثم أصله وملزومه؛ وإلا لزم أن يكون الملزوم لازماً واللازم ملزوماً وهو محال

فظهر مما قلنا أن الماهية مجعولة دون الوجود كما ذهب إليه طائفة من الفضلاء ووضعت اللغات المتداولة أيضاً على جعل الماهية دون الوجود كما يقال: فلان يتحرك يده ويكتب أي يجعل الكتابة والحركة دون أن يقال: فلان يعطي الوجود للحركة والكتابة»[1].

بينما اعتبر صاحب كتاب إحياء الحكمة أن الماهية لو كانت اعتبارية محضة للزم أن يكون تكثر العالم اعتبارياً وليس حقيقياً، وهذا خلف وسفسطة. وأيضاً لو كان كذلك لزم أن لا يكون هناك كثرة

---

(١) منتخباتي از آثار حكماي الهى ايران، ج ١، ص ٢٥٩.

حقيقية[١]. . . وإلى ما هنالك من الأقوال النادرة في الدفاع عن أصالة الماهية، التي لم تتمكن من التأصيل والتأسيس لهذه النظرية.

الحركة الجوهرية

يعتبر بحث الحركة من الأبحاث المفصلة التي كانت محور الأبحاث الفلسفية منذ زمن المعلم الأول أرسطو وقد ورثها الفلاسفة المسلمون فاكملوا أبحاثها وتوسعوا في توضيحها فكانت النظرية الأهم في إثبات وتبيين العديد من آراءهم ونظرياتهم العلمية والفلسفية ولكن ما هي الحركة وما معناها؟

١ ـ معنى الحركة

هناك تعاريف متعددة للحركة سواء تلك التي ذكرها أرسطو واتباعه أو تلك التي ذكرها المفكرون المسلمون. ومن أهم هذه التعاريف، تعريف فيثاغورث، أفلاطون وارسطو، حيث يعتقد فيثاغورث بأن الحركة هي الغيرية. ورسمها أفلاطون بأنها الخروج عن المساواة، أي أن لا يكون حال الشيء مساوياً للحال التي كان عليها قبل هذا الحال. وطبعاً فإن تعريف أفلاطون لا يختلف من حيث المعنى عن تعريف فيثاغورث. وقد رسمها ارسطو بأنها كمال أول لما بالقوة؛ من حيث أنه بالقوة. المقصود من الكمال هنا هو الفعلية الوجودية، وهنا عندنا حيثيتان إحداهما القوة والآخر هو الفعلية. والكمال للأمر الذي هو بالفعل هو صورته النوعية وكماله الثاني هو عروض الآثار والأعراض على الصورة

(١) احياى حكمت، ج ٢، ص ٤٣٦.

النوعية. أما الأمور التي هي بالقوة، فكمالها الأول. هو أن تتحرك نحو الغاية والهدف، أي خروج الشيء من السكون واتجاهه إلى الهدف، وكمالها الثاني هو الاستقرار في الهدف(١).

ونقل عن الفارابي قوله في تعريف الحركة: «ليس للحركة حدّ من الأسماء المشككة إذ هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون الفساد، ولكن رسمها أن يقال أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل»(٢).

ولعل أشهر تعريف للحركة هو الذي ذكره الشيخ الرئيس أبو علي سينا حيث قال: «الحركة هي تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به إليه، وهو بالقوة أو بالفعل»(٣) ويقصد الشيخ الرئيس من تبدل الحال القارة الاحتراز عن الانتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة مثل الانتقال من متي إلى متى. أما قيد الجسم فهو احتراز عن تبدل الأحوال القارة في النفوس، وقوله يسيرا يسيرا أراد منه الخروج التدريجي فأحترز به عن الخروج الدفعي، وقوله على سبيل الاتجاه نحو شيء أراد منه؛ أن الهدف والغاية من الأمور المقومة للحركة؛ حيث لا يمكن تصور حركة من دون غاية، وقوله الوصول به إليه أراد أن هذه الغاية المقدمة للحركة ذاتية لها. وجاء بقيد القوة وبالفعل لإدخال الحركة الدورية الفلكية(٤). وقال بهمنيار: ويسمي

---

(١) للاطلاع على هذه التعاريف يمكن مراجعة:
ـ المباحث المشرقيه، الفخر الرازي، ج ١، ص ٥٤٩.
ـ الأسفار، ج ٣، ص ٢٤.
(٢) حركت واستيفاى اقسام آن، حسن ملكشاهي، ص ٥٠.
(٣) النجاة، ص ١٠٥.
(٤) الأسفار، ج ٣، ص ٢٩ ـ ٣٠.

الخروج من القوة إلى الفعل لا دفعة حركة»[١]. وأضاف في التعريف: «و أقرب العبارات التي تفهم معناها هو أن يقال: الحركة موافاة حدود على الاتصال...»[٢] وسنشاهد فيما يأتي أن هذا التعريف هو الذي اختاره صدر المتألهين. أما شيخ الإشراق فقال في تعريفها: «كل هيئة لا يتصور ثباتها هي الحركة» وقال أيضا: «ما يجب فيه التجدد لماهيته إنما هو الحركة»[٣] أما صدر المتألهين فقد عرّفها على النحو التالي، قال: «و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال»[٤] ويعني بهذا القول، أن الحركة عبارة عن أن يستوعب الجسم جميع الحدود بين المبدأ والمنتهى؛ أي انه لا يوجد حد إلا ويقع الجسم فيه، لكن بشرط أن تكون موافاة هذه الحدود تدريجية وممتدة.

٢ ـ المقولات التي تقع فيها الحركة

الرائج بين الحكماء قبل صدر المتألهين هو وقوع الحركة في أربع مقولات عرضية فقط، وهي: مقولة الكم، الكيف، الوضع والاين.

أما الحركة في الكم فهي على أربعة أشكال: تخلخل، تكاثف، نمو، ذبول.

الحركة في الكيف ويقال لها الاستحالة مثل الماء الذي يتحرك تدريجاً من البرودة إلى الحرارة وبالعكس الحركة في الوضع مثل حركة

(١) التحصيل، بهمنيار، ص ٤١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.
(٣) حكمة الاشراق، السهروردي، مجموعة المصنفات، ج ٢، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٤) الأسفار، ج ٣، ص ٣١.

الكرة في مكانها حيث تختلف أجزاءها إلى بعضها الآخر، فتتغير نسبتها إلى العالم الخارجي.

والحركة في الاين كالحركة من مكان إلى مكان آخر ويقال لها النقلة.

وقد اجمع هؤلاء على عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر ذلك لأن الصورة الجوهرية إذا زالت عن نوع ذاك الجسم فهذا يؤدي إلى زوال ذاك النوع، نعم يمكن أن يحصل في المادة خلع ولبس على شكل أن تخلع المادة صورة وتلبس صورة أخرى وهذا الأمر لا يقال له حركة بل كون وفساد[١]. أما الإبداع الذي أتى به صدر المتألهين فهو قوله بالحركة في مقولة الجوهر. وطبعاً فإن صدر المتألهين وعلى خلاف منهج ارسطو وابن سينا يعتبر أن الحركة من الأبحاث المتعلقة بالميتافيزياء وقد ذكرها تحت أحد العناوين التقسيمية حيث قسم الوجود إلى ثابت وسيال، أما ارسطو فقد ذكر بحث الحركة في مبحث الطبيعيات.

وقد أثبت صدر المتألهين الحركة في الخارج من خلال البرهان العقلي ونفي استدلال بارامنيدس وزنون وليس من خلال الادراكات الحسية. فالحركة بنظره معقول ثاني فلسفي وليست مفهوم ماهوي. ويعتقد بأن مفهوم الحركة لم يحصل عن طريق تجريد وتعميم الادراكات الحسية بل هو كما سائر المقولات الميتافيزيقية يحصل من خلال

---

(١) حكمة العين، نجم الدين دبيران كاتبي قزويني، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.
ـ المباحث المشرقيه، ج ١، ص ٦٨٨.
ـ شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ٥٣ ـ ٥٦.

تحليلات الذهن فيما يتعلق بالمدركات الحضورية. ويعتمد في إثباته للحركة الجوهرية على اصل أن وجود الشيء هو كامل وجوده والماهية أمر اعتباري، هذا الأصل الذي يعبر عنه بأصل تقدم الوجود على الماهية، يوضح مدى أهمية «الوجود» لإدراك معنى الحركة وحقيقتها، ففي فلسفة صدر المتألهين تعطي الحركة الطبيعية الارسطوئية مكانها للحركة الجوهرية[١]. وطبعاً فإن المتقدمين على صدر المتألهين قد صرحوا بامتناع وقوع الحركة في الجوهر، قال الشيخ الرئيس:

«... قد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقص والتزيد وليس شيئ من الجواهر كذلك، فإذاً لا شيئ من الحركات في الجوهر، فإذاً كون الجواهر وفسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة وأما الكمية فلانها تقبل التنقص والتزيد فخليق أن يكون فيها حركة...»[٢].

وهذا الادعاء ردده بهمينار أيضاً وأضاف:

«... لأن الجوهر إن كان يقبل الاشتداد والتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون إستحالة لا كونا. وإن كان الجوهر لايبقى مع الاشتداد فكأن الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر...»[٣].

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع:
حركت جوهرى ونتايج فلسفى آن، د. رضا اكبريان، خرد نامه صدرا، شماره ١٩، ص ١٥ ـ ٢٨.
(٢) النجاة، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.
(٣) التحصيل، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

واعتبر آخرون بأن الحركة الجوهرية من المسائل الذوقية والوجدانية والشهودية وليس من القضايا البرهانية[١].

واعتبر الميرزا جواد آقا الطهراني إننا لا نملك أي دليل سوى الخيال والاحتمال على القول بالحركة الجوهرية[٢].

ولو عدنا إلى صدر المتألهين لشاهدناه يدافع عن نظرية الحركة الجوهرية ويقيم الأدلة عليها ويؤكد على وقوعها ويقوم بنقد من يقول بعدم ذلك، قال صدر المتألهين:

«إن من اكتحل عين بصيرته بنور الإيمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد أعيان الافلاك والاركان متبدلة، وطبايع الصور والاكوان متحولة متزايلة. فهي أبداً في السيلان والزوال والحركة والانتقال حركة جوهرية وتجدداً ذاتياً لا بمجرد الصفات والاعراض فقط وفي المعقولات الاربع لا غير لما زعمه المحجوبون من أهل النظر بل كما اقيم عليه البرهان مطابقاً لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان من أن الطبيعة السارية في أجسام هذا العالم هى حقيقة سيالة متجددة الذات غير قارة بحسب الجوهر. . .»[٣].

ويعتقد البعض بأن صدر المتألهين استفاد الحركة الجوهرية من تعاليم العرفاء المتقدمين عليه، الذين تحدثوا عن التكامل في قوس الصعود، هذا بالإضافة إلى أن صدر المتألهين يعتبر العشق هو سبب

(١) سيرى در نقد افكار ملاصدرا طى چهار قرن اخير، عليرضا ذكاوتى قرا گزلو، ص ٩٦.
(٢) ميزان المطالب، الميرزا جواد آقا الطهراني، ص ٣٦٥.
(٣) تفسير سورة الواقعة، صدر المتألهين، ص ١٣٩.

الوصول إلى الكمالات والعرفاء أيضاً اعتبروا أن أساس الخلق قائم على أساس العشق، والحركة تقوم على أساس العشق والانجذاب[١].

مع هذا التوضيح نشاهد العلامة الطباطبائي يؤكد على أن المعارضين للحركة في الجواهر قد صرحوا في كلماتهم بوقوعها فقال:

«القول بإنحصار الحركة في المقولات الاربع العرضة، وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر غير أنهم لم ينصوا عليه. وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين وهو الحق»[٢].

أما حول موضوع هذه الحركة فيعتقد صدر المتألهين بأن موضوعها هو الجسم المركب من أمر بالقوة وآخر بالفعل. فالحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض، ويلزمها أمر متصل تدريجي، هذا الأمر التدريجي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلا في الوهم ويجب أن يكون ثابتاً بوجه حتى يعرض له الحركة: فإما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل، ومحال أن يكون بالقوة، إذ مالا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلا، فبقى أن يكون موضوعها أمرا بالفعل، وذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك؛ والأول محال إذ الذي هو بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه وبين المادة أصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من

(١) صدراى شيرازى حكيمى عارف، ص ٨٤ ـ ٨٦.
(٢) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ص ٢٦١.

القوة إلى الفعل؛ فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة، إذاً كل ما يصح فيه الحركة ففيه أمر بالقوة، وما هذا شأنه هو الجسم الذي هو موضوع الحركة[١].

أما بالنسبة لسائر المقولات العرضية فيعتقد صدر المتألهين بأن الحركة لا تقع في مقولتي أن ينفعل وأن يفعل، ذلك لأن معنى الحركة في مقولة: عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلابد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة وليس لهاتين المقولتين فرد آني.

وكذلك لا تقع الحركة في مقولة متى ولا في مقولة الإضافة ذلك لانه لا استقلال لها، بل هي تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات. وأيضاً لا تقع في مقولة الجدة لأن حركتها تابعة للحركة الاينية. ثم قال صدر المتألهين:

«فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع...»[٢].

واعترض العلامة الطباطبائي على هذا الأمر حيث قال: «والحق أن القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات» واعتبر أن صدر المتألهين لم يستوفي البحث عن فروع هذه المسألة المهمة التي تحول الفلسفة الإلهية إلى أساس قيم جديد، ويعتقد

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٧٧ ـ ٧٩.

بأن القول بالحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر[١].

٣ ـ أدلة صدر المتالهين على وقوع الحركة في الجوهر

هناك العديد من الأدلة التي ذكرها صدر المتألهين وأتباعه على وقوع الحركة في الجوهر سنذكر هنا أهمها:

أ ـ الدليل الأول: لقد اثبت صدر المتألهين أن الطبائع الجسمانية في تأثيرها وتأثرها تحتاج إلى وضع ومحاذاة خاصة، لأن الموجود الذي يؤثر في الغير من دون وضع ومحاذاة، هو موجود مجرد عن المادة الجسمانية. ذلك لأن الوجود الجسماني متقدم في حقيقته بالمادة. على هذا فالطبيعة القائمة في الجسم والمادة تأثيرها في الجسم لا يكون لذاتها لأن هذه الطبيعة لو أثرت في الجسم بدون واسطة المادة يلزم أن تكون مستغنية عن الجسم في التأثير أيضا، والاستغناء عن الجسم مساوق لتجرد الطبيعة. وهذا يلزم منه أن لا تكون الطبيعة الجسمانية موجودة. وبما أن الحركة من أعراض وتوابع وآثار الطبيعة والحركة والطبيعة معان من حيث الوجود، ولان الطبيعة متجددة وسيالة على اعتبار أن الحركة من لوازمها لا بل هي مجعولة بجعل الطبيعة، فيجب أن تكون الطبيعة سيالة ومتجددة[٢].

---

(١) الأسفار، تعليقة العلامة الطباطبائي، ج ٣، ص ٧٨.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ١٠١ ـ ١٠٣ ولمزيد من التوضيح يراجع:
ـ شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ٦١ ـ ٧٢.

ب ـ الدليل الثاني: الوجودات الخارجية الخاصة أي الجواهر تملك لوازم وأعراض لازمة سماها جمهور الفلاسفة بالمشخصات وعند صدر المتألهين هي إمارات وعلائم التشخص، ومن الممتنع انفكاك هذه اللوازم والعوارض عن الطبيعة الجسمانية الموجودة، لا بل إن مبدأ انبعاث وظهور الأعراض واللوازم والإمارات الخاصة هو الوجود الخاص للجوهر، فهناك نوع من الاتحاد بين الأعراض واللوازم والملزومات التي هي الطبيعة الجسمانية، وهذه الأعراض لا يمكن أن تصبح موجودة في حالة غض النظر عن الموضوعات. الجوهر الجسماني هو المصداق الكامل لكافة اشتقاقاته التي تحصل بواسطة الحركة، وبما أن هذه الأعراض في حال حركة وتغير فالجوهر الجسماني أيضاً كذلك، قال صدر المتألهين:

«كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الإنفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع وتلك العوارض اللازمة هى المسماة بالمشخصات عند الجمهور... فان التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضئ... فإذا تقرر هذا فنقول: كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها، فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها... فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض»[1].

(١) الأسفار، ج ٣، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

ج ـ الدليل الثالث: التغيرات تحصل تارة في الأجسام والطبائع وتارة في الكيفيات.

تسمى التغيرات التي تحصل في الأجسام والطبائع الكون والفساد. وتسمى التغيرات التي تحصل في الأوصاف استحالة. وبما أن الوجود قابل للشدة والضعف، والوجودات الخاصة هي مبدأ حصول الآثار وليس الماهيات فإن الشدة والضعف في الآثار تحكي عن الشدة والضعف في مبادئ الآثار[١].

د ـ الدليل الرابع: ذكر صدر المتألهين تأييد قرآني على وقوع الحركة في الجوهر، قال:

«فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال: «و ترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مرّ السحاب» وقال: «بل هم في لبس من خلق جديد» وقوله اشارة إلى تبدل الطبيعة: «يوم تبدل الأرض غير الأرض» وقوله تعالى: «فقال لها وللأرض إتيا طوعاً أو كرها قالت أتينا طائعين» وقوله: «كل أتوه داخرين»...»[٢] وقال في مكان آخر مشيراً إلى استلهامه للحركة الجوهرية من كتاب الله العزيز: «... لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله: بل هم في لبس من خلق جديد،

---

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة:
ـ الأسفار، ج ٣، ص ٨٥.
ـ شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ٧٤ ـ ٧٥.
ـ مجموعه رسائل ومقالات فلسفى علامه رفيعى قزوينى، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ١١٠ ـ ١١١.

وقوله: وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون، وقوله: وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب. . .»[1].

هـ ـ الدليل الخامس: النفس في أول مرحلة من إفاضتها المبدأ تكون جوهراً عقلياً مجرداً متحصلاً بالفعل. وتعلق النفس بالبدن، تعلق ذاتي وجوهري، والنفس في المرحلة الأولى لوجودها هي عين المادة الجسمانية، ومن خلال التحولات الجوهرية والانتقالات الذاتية تستطيع الوصول إلى مرحلة الإحساس والتخيل والتعقل، فالنفس مع حفظ مقام تجردها، فهي عين المادة الجسمانية من جهة النزول، والنفس انطلاقاً من وجودها وإقترانها بالبدن تتمكن من تأثيرها في المادة الجسمانية.

إذا يوضح هذا الدليل أن النفس تتحرك من مقام إلى مقام وهي مرتبطة بالمادة الجسمانية، وهذا دليل على عدم ثبات الجوهر الجسماني[2].

كان للحركة الجوهرية الصدرائية أعداء كثر، لعل أبرزهم الشيخ الرئيس ابن سينا، الذي حاول نفي الاشتداد الجوهري فاعتبر أنه لو وقعت حركة في الجوهر من اشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد أو لا يبقى؛ فإن كان يبقي نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً

---

(١) كتاب العرشية، ص ١٤ ـ ١٥.
(٢) شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ٧٦ ـ ٧٧.

آخر... فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع لجواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال. وقد أجاب صدر المتألهين على هذه الاشكالات وقال: «فأقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل...»[١].

بالإضافة إلى هذه الاشكالات هناك ما ذكره الميرزا جلوه حيث اعتبر أن توارد الصور على الهيولى لا على سبيل التدريج الاتصالي ـ كما في الكون والفساد ـ على مذاق المشاء وبقاء الهيولى بصورة ما جائز. وأما توارد الصور على سبيل التدرج الاتصالي وهو الحركة وكون الهيولى موضوعاً للحركة فلا يجوز، لأن مناط الاتصال التجددي الذي يكون مرسوماً للحركة التوسطية يجب أن يكون له وجود متحصل بالفعل ويجب أن يكون متحققاً قبل المرسوم بالذات، والهيولى لما كانت محض القوة بحسب الذات، ليست كذلك فلا يكون لها كون متحصل بين المبدأ والمنتهى ولا في الحركة من موضوع شخصي ثابت وأما الكون والفساد فلا يلزم إلا وجود قابل للمحل[٢].. وقد أجاب الاشتياني على اشكالات جلوه معتبراً انه لم يلتفت إلى توضيحات صدر المتألهين، ولم يتمكن من تصور كيفية الوجود التجددي الذي هو التصرم والحركة في صميم الذات وحاق الجوهر[٣]..

وأشكل رجبعلى التبريزي على الحركة الجوهرية واعتبر أن امتناعها

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٨٥ ـ ٨٦.
(٢) دو رساله از ميرزاى جلوه، مجله نامه مفيد، شماره ٦.
(٣) شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ٧٢ ـ ٧٣.

أمر ضروري، ثم ذكر الاشكالات التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو على سينا[١].

من جهة أخرى لاقت هذه الاشكالات معارضة من قبل اتباع صدر المتألهين بالأخص المتأخرين منهم حيث أخذوا يؤسسون لهذه النظرية ويثبتون أركانها.

٤ ـ الحركة الجوهرية الصدرائية وتجدد الأمثال العرفانية

يعتقد البعض أن صدر المتألهين قد استلهم نظرية الحركة الجوهرية من النظرية العرفانية المعروفة بتجدد الأمثال. ويستفاد من قاعدة «لا تكرار في التجلي» التي يقول بها العرفاء أن ما يتجلى للعارف والسالك من جانب الحق تعالى هو أمر بديع وجديد الظهور، ويكون تنوع التجليات والأنوار إلى مستوى انه لا يمكن بأي وجه من الوجوه أن يتكرر مشاهدة الفيض والتجلي وإنما يفيض الفياض والجواد على الإطلاق هو مفاد الآية الكريمة «كل يوم هو في شأن» قال ابن عربي:

«. . . فلما كان الله كل يوم هو في شأن كان تقليب العالم الذي هو صورة هذا القالب من حال إلى حال مع الأنفاس، فلا يثبت العالم قط على أي حال واحدة زماناً فرداً لأن الله خلاق على الدوام، ولو بقى العالم على حال واحدة زمانيين لإتصف بالغنى عن الله ولكن الناس في لبس من خلق جديد»[٢].

---

(١) منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، ج ١، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٣، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

وطبعاً بنظر ابن عربي لا يوجد أي اختلاف بين الحق ومخلوقاته إلا بالاعتبار المحض فالوجود واحد لكنه يتجلى في كل لحظة بصور غير متناهية[١].

أما صدر المتألهين فقد أثبت مسألة الحركة الجوهرية بالاستلهام من قاعدة تجدد الأمثال المشهورة بين العرفاء، فالحركة عنده هي أمر ذاتي للجواهر المادية حيث أنها متحركة بذاتها وعلى سبيل اللبس بعد اللبس، ومن هذا الطريق يحصل استكمالها[٢].. نعم العرفاء لم يذكروا دليلاً على إثبات تجدد الأمثال على عكس صدر المتألهين الذي جاء بأدلة عقلية على الحركة الجوهرية وقد استشهد صدر المتألهين بأقوال ابن عربي حيث أراد تأييد وقوع الحركة في الجوهر[٣].

والأكثر من هذا أن بعضهم صرح بأن الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال هما حقيقة واحدة[٤].

أما أهم الاختلافات بين الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال، فهي على النحو التالي:

١ ـ موضوع تجدد الأمثال هو نفس الوجود، وأما موضوع الحركة الجوهرية فهو الهيولى أو المادة المتحصلة.

---

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٥٢.
(٢) لمزيد من التوضيح يراجع:
ـ انسان ار ديدگاه ابن عربى وملاصدرا، مرتضى شجارى، ص ١٥٣.
(٣) يمكن مراجعة:
ـ الأسفار، ج ٣، ص ٢٤٦.
ـ رسالة الحدوث، ص ٢٧.
(٤) درر الفوائد، محمد تقي الآملي، تعليقه على شرح المنظومة للسبزواري، ص ٤٤٣.

٢ ـ يشتمل تجدد الأمثال على كافة عالم الوجود أعم من المجردات والماديات، أما الحركة الجوهرية فإنها تشتمل على عالم الماديات ولا تجري في المجردات.

٣ ـ يتعلق تجدد الأمثال مباشرة بالجواهر والأعراض، وتتعلق الحركة الجوهرية بداية بالجواهر وبالأعراض بالتبع.

٤ ـ الطبيعة في الحركة الجوهرية تمتلك اعتباران، أحدهما الوجود ومن هذه الناحية فهي مجعولة، والثاني التجدد ومن هذه الجهة فهي غير مجعولة ذلك لأن التجدد والسيلان ذاتيان للطبيعة، أما متعلق تجدد الأمثال فهو أمر واحد لا غير وهو الوجود النفسي الذي يتعلق به الجعل البسيط[١].

٥ ـ لوازم وآثار الحركة الجوهرية في تاليفات صدر المتالهين

تمكن صدر المتألهين بعد إثباته الحركة في الجوهر من حل العديد من المشكلات الفلسفية التي عجزت عنها الفلسفات المتقدمة عليه وهنا نورد باختصار أهم المسائل هذه:

أ ـ الزمان: اتخذ الزمان معنى وتفسير جديد بعد إثبات الحركة الجوهرية حيث ظهر على شكل البعد الرابع في الموجودات المادية. هناك أقوال متعددة حول الزمان مذكورة في الأسفار،[٢] قال البعض أن الزمان أمر موهوم لا وجود خارجي له؛ أما من قال بوجود

---

(١) دو رساله در فلسفه اسلامى، جلال الدين همائي، ص ١٠ ـ ١٢.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ١٤١.

خارجي له فاعتبره بعضهم بأنه جوهر واعتبره آخرون أنه عرض. واختلف القائلون بجوهرية الزمان فقال البعض بأنه الجوهر الجسماني للفلك الأقصى، واعتبره آخرون بأنه جوهر مفارق ومجرد عن المادة. والمشهور عند الفلاسفة هو اعتباره كم متصل غير قار يعرض الجسم بواسطة الحركة، ومنذ ارسطو حتى صدر المتألهين اعتقد العديد من الفلاسفة بأنه مقدار الحركة، وطبعاً مقدار الحركة الوضعية للفلك حول نفسه، أما صدر المتألهين فاعتبره مقدار الحركة الجوهرية. فالطبيعة السيالة لها امتدادان أحدهما تدريجي قابل للقسمة الوهمية إلى المتقدم والمتأخر، والآخر دفعي ومكاني بالنسبة لمقدار الامتداد بنسبة المتعين إلى المبهم[1]. إذا الزمان من العوارض واللوازم التحليلية للوجود السيال وعروضه كعروض الأعراض الخارجية على معروضاتها، ولا يوجد له وجود مستقل عن منشأ انتزاعه الذي هو الوجود السيال.

ب ـ ربط الحادث بالقديم والثابت بالمتغير: تعتبر مسألة ربط الثابت بالمتغير والحادث بالقديم من المعضلات الفلسفية العويصة التي شغلت أذهان الكثير من العلماء طوال التاريخ، يعتقد صدر المتألهين بأن الحركة الجوهرية يمكنها حل اشكالات ربط الحادث بالقديم والثابت بالمتغير ويقول في ربط الثابت بالمتغير بأن الحركة إن لم تكن ذاتية للشيء فهي تحتاج إلى محرك متحرك، أما فيما لو كانت

---

(١) المصدر نفسه.

الحركة ذاتية للشيء فهي لا تحتاج إلى علة من جهة كونها حركة. ومن جهة كونها عين وجود الشيء المتجدد والمتحرك بالذات فالجعل يلحقها بتبع جعل الوجود، وبعبارة أخرى الوجود هو الذي يفاض للموجود المتحرك بالذات ولان الحركة عين الوجود فهي لا تحتاج إلى جعل مستقل أو خاص بها. وكل متحرك بالذات فله وجهان من أحدهما ثابت ومن الوجه الآخر متحرك كما يكون الموجود بالقوة له وجهان من أحدهما بالقوة ومن الآخر بالفعل، والموجود بالذات ثابت من جهة كون الوجود في نفسه الذي هو عين الحركة وهو متحرك من جهة قياسه إلى أجزاءه المفروضة له إلى بعضها الآخر(١).

ج ـ **الحدوث الزماني لعالم المادة**: اختلف الحكماء والمتكلمين قبل صدر المتألهين في أن حدوث العالم هل هو حدوث زماني أو ذاتي. حيث اعتبر المتكلمون العالم حادث زماني ذلك لأنهم يعتبرون الحدوث هو ملاك الحاجة إلى العلة. واعتبر الحكماء العالم حادث ذاتي ذلك لأن ملاك الحاجة هو الإمكان.

أما صدر المتألهين فيعتقد بأن مجموع عالم الوجود حادث بالحدوث الذاتي، أما المادة، اعم من الأثيري والعنصري، البسيط والمركب، الهيولى والصورة، حادث بالحدوث الزماني، ذلك لانه بعد إثبات الحركة في جوهر الأشياء واعتبار الزمان مقدار الحركة الجوهرية، يكون الموجود المادي في كل لحظة في حالة تبدل وتجدد وحدوث زماني.

---

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٦٨ ورسالة في الحدوث، ص ١١٧.

د ـ **التركيب بين المادة والصورة اتحادي**: يعتقد المشاؤون بأن التركيب بين المادة والصورة انضمامي، أما صدر الدين الدشتكي فهو أول القائلين بأن تركيبهما اتحادي، قال صدر المتألهين:

«الحق عندنا موافقاً لما تفطن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز، أن التركيب بينها اتحادي»[١].

وعلى أساس الحركة الجوهرية يقسم التركيب إلى انضمامي واتحادي، ويحاول أن يوضح التركيب الاتحادي عن طريق التحول والتبدل الذاتي والجوهري[٢].

هـ ـ **إثبات الواجب**: برهان الحركة هو من الأدلة التي استند إليها الحكماء منذ القدم لاثبات الواجب، لكن الضعف الموجود في برهان الحركة هو عدم تمكنه من إثبات هل أن واجب الوجود مجرد أو غير مجرد[٣].

و ـ **إثبات المعاد**: ترشدنا الحركة الجوهرية والاستكمال الجوهري للإنسان إلى أن هذا الإنسان سيصبح غير محتاج في مرتبة من مراتب البدن المادي، وتتحد النفس مع بدن يناسبها في تلك المرتبة الكمالية. من جهة أخرى هذه الحركة لا يمكن أن تكون من دون غاية وغرض، وهذه الغاية هي شيء يحصل خارج هذه الدنيا،

(١) الأسفار، ج ٥، ص ٢٨٢.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٢٨٣.
(٣) الأسفار، ج ٦، ص ٤٢ ـ ٤٧.

لأن الدنيا وبسبب مرتبتها لا يمكنها أن تكون الهدف والغاية[١]. من جهة أخرى جعل صدر المتألهين الحركة الجوهرية من المقدمات الأساسية لاثبات المعاد الجمساني.

ز ـ النفس وعوالمها: بواسطة الحركة الجوهرية يمكن توضيح العوالم الوجودية للإنسان من الحس والخيال والعقل، وأيضاً تطورات النفس من مرحلة إلى مرحلة أخرى، مع الحفاظ على الوحدة الشخصية وكيفية اتحاد النفس مع البدن، والتوجه إلى كمال النفس عند الاتصال بالبدن[٢]. ومن خلال الحركة الجوهرية يتم إثبات أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، حيث أن النفس في أول النشأة التعلقية جوهر جسماني ثم يتدرج شيئاً فشيئاً في الاشتداد ويتطور في أطوار الخلقة إلى أن تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار إلى دار الآخرة[٣].

ح ـ تغييرات عالم المادة: توضيح تغييرات عالم المادة في مسيرها التكاملي من حالتها العنصرية إلى النباتية فالحيوانية ثم الإنسانية مع الحفاظ على الهوية والتشخص والوحدة في جميع المراحل. كل هذا من آثار الحركة الجوهرية.

ط ـ إبطال التناسخ: يلزم من القول بالحركة في الجوهر أن يتبدل القوة والاستعداد في النفس الإنسانية وبالتدريج إلى الفعلية. والنفس عند

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ١٥٩.
(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٨٥ و٩٦ ـ ٩٨.
(٣) كتاب العرشية، ص ١٩.

انطلاقها في مسيرها سواء مسير السعادة أو الشقاوة فمن المحال أن تعود وتتعلق بالبدن بعد وصولها إلى الفعلية لأنه يلزم أن ترجع النفس من الفعلية إلى القوة مرة أخرى[١]. وطبعا هناك مسائل أخرى ظهرت فيها آثار الحركة الجوهرية نتغاضى عن ذكرها اجتناباً للتطويل[٢].

اتحاد العاقل والمعقول

١ ـ تاريخ المسألة، أهميتها والمقصود منها

مسألة اتحاد العاقل والمعقول من أهم ابتكارات صدر المتألهين الفلسفية، على الرغم من وجود قائل بها قبله، لكن أهميتها الفلسفية تبرز في المسائل التالية:

أ ـ توافق نظرية اتحاد العاقل والمعقول مع كل النظام الفلسفي الصدرائي على أساس أنها مبنية على أصول ومباني من إبداع صدر المتألهين أو أنها من الأمور التي لم يثبتها قبله أحد أمثال الحركة الجوهرية، التركيب الاتحادي للمادة والصورة...

ب ـ التأسيس لمباني فلسفية ينتج عنها القول باتحاد العاقل والمعقول.

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٢ ـ ٣.
(٢) لمزيد من المعلومات يمكن مراجعة:
ـ نهاد ناآرام جهان، ص ٦٣ ـ ٨١.
ـ ابتكارات فلسفى صدر المتألهين، قسمت ٣، خرد نامه صدرا، شماره ١٤، ص ٥٨ ـ ٦٣.
ـ حركت جوهرى ونتايج فلسفى آن، د.رضااكبريان، خردنامه صدرا، شماره ١٩، صص ١٥ ـ ٢٨.
ـ حركت جوهرى وماوراء الطبيعة، منصور ايمانپور، خرد نامه صدرا، شماره ٨ و٩، ٧٠ ـ ٨٠.

ج ـ حل العديد من المعضلات الفلسفية التي عجزت الأنظمة المعرفية السابقة عن حلها أمثال: (فجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع).

د ـ وجود أدلة متعددة لاثبات هذه النظرية.

هـ ـ الانسجام الداخلي لهذه النظرية ووجود لوازم متعددة لها بالخصوص حول مسألة حقيقة العلم والإدراك...

هذه النظرية لها جذور في المذاهب الفلسفية اليونانية:

ففي المذهب الأفلاطوني يمكننا استخلاص هذه النظرية من خلال رأيه في مسألة الاستذكار الذي يوهم بنوع من الاتحاد بين العاقل والمعقول على أساس أن المعرفة الحقيقية عنده هي تلك التي تكون عند حصول أرواح الآدميين الأزلية في عالم المثل فالروح قبل التعلق بالبدن كانت تسوح في عالم المثل وهناك تعرفت على حقائق الوجود الأصيلة التي هي أرباب الأنواع فالإنسان قبل الولادة يكون عالماً بكل شيء وما يفسد هذا بعد الولادة فهو التعلقات الدنيوية[١]. وبعد أفلاطون يمكن مشاهدة آثار هذه النظرية عند الافلاطونيون الجدد بالأخص افلوطين وتلميذه فرفريوس، فلو عدنا إلى كتاب اثولوجيا لشاهدنا بعض العبارات التي توهم القول باتحاد العاقل والمعقول كقوله:

«العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً فإذا عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها، فان كان هكذا قلنا ان العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء

(١) تاريخ فلسفه در جهان اسلامى، حنا الفاخورى وخليل الجر، ترجمه عبدالمحمد آيتى، ص ٥٥.

كلها. فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه...»[١].

وقد جاء اسم فرفريوس في الآثار الحكمية الإسلامية باعتباره من القائلين بنظرية اتحاد العاقل والمعقول، قال الشيخ الرئيس ابن سينا:

«و كان لهم رجل يعرف بفرفريوس قد عمل في العقل والعاقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفريوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[٢].

وفي العالم الإسلامي نشاهد أن الكندي تحدث عن هذه النظرية في رسالة له تحت عنوان (في العقل) حيث عدّ أنواع العقول الأربعة التي قال بها ارسطو واعتبر أن النفس التي هي بالقوة عاقلة تصبح عاقلة بالفعل من خلال الاتصال بالعقل الأول والاتحاد مع الصور المعقولة[٣].

أما الفارابي فيقول في رسالة له في معنى العقل بعد تقسيمه إياه إلى ستة أقسام، أن العقل الذي بالقوة هو الذي تكون النفس جزءه أو إحدى قواه بحيث تتمكن من انتزاع ماهيات أو صور الموجودات من دون موادها وجعلها على صورتها[٤]. وقد ذكر أبو الحسن العامري (م ٣٨١هـ.ق) بعض الأدلة على هذه النظرية[٥]. وفي هذا الشأن يقول

---

(١) اثولوجيا، افلوطين، ص ٥٠.

(٢) الاشارات والتنبيهات، النمط السابع، ج ٣، ص ٢٩٥.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم محمد عبدالهادي ابوريده، ص ٣٥٥ ـ ٢٥٦.

(٤) الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٣٩ ـ ٤٨.

(٥) رسائل ابي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تصحيح وتقديم د. سحبان خليفات، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

الدكتور حسين نصر: «القول باتحاد العاقل والمعقول يعود إلى أبو الحسن العامري الذي عاش في القرن الرابع الهجري، وقد خالف ابن سينا هذا الرأي وأحياه صدر المتألهين فاكتسب معنى جديداً في سياق القول بوحدة الوجود والحركة الجوهرية»[١] واعتبر آخرون بأن هذه المسألة قد ذكرت قبل صدر المتألهين في كتب العرفاء أمثال «مصباح الأنس» وأشار إليها بعض الشعراء أمثال جلال الدين البلخي وما قام به صدر المتألهين انه تمكن من بسط الكلام فيها وإقامة البراهين عليها[٢]. أما كيف تحدث صدر المتألهين عنها وكيف حصلت له، فقد أكد تفرده في استنباط أصول هذه المسألة وتفوقه في تقريرها وإقامة الدليل عليها، قال:

«و أما على الوجه الذي سيقرع سمعك القول به في مباحث النفس فهو نمط حققته أنا، وقد تفردت باستنباطه بناء على أصول مقررة عندي، فهو نمط آخر من الكلام لا يصل إليه أفهام جماهير الأنام، لانه مرتقى عال ومقصد شريف غال، ويحتاج دركه إلى فطرة ثانية بل ثالثة»[٣].

ولم ينكر صدر المتألهين أن هذه المسألة كانت مذكورة في آثار المتقدمين عليه، قال:

«فهاتان المسألتان، اتحاد العاقل والمعقول وكون العقل الفعال كل الموجودات، شريفتان من غوامض علم الإلهيات كأنهما عينان باصرتان

---

(١) تعاليم ملاصدرا، حسين نصر، ص ٣٢.

(٢) مجموعه رسائل ومقالات فلسفى علامه رفيعى قزوينى، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) المبدء والمعاد، ص ١٠٨.

يبصر بقوتهما صور الأشياء... قد جرى ذكرهما على السنة بعض المتقدمين، وخلت عن فهما أذهان كافة المتأخرين...»[١].

من جهة أخرى نلاحظ صدر المتألهين يتعرض لبعض من أنكر هذه القاعدة بالأخص الشيخ الرئيس ابن سينا معتبراً أن هذه القاعدة موجودة في آثاره وكتاباته، قال صدر المتألهين:

«إعلم أن الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلاً بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها...»[٢].

وقال أيضا: «و العجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والإنكار على ماينسب إلى فرفريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات، مع أن هذا التحقيق الذي ذكره ههنا وفي مواضع أخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد. فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه، إضافة بسيطة لا إضافة شيئ له وجود غير كونه مضافاً فذلك مما يوجب أن لا يتصور بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود...»[٣].

---

(١) رسالة اتحاد العاقل والمعقول، صدر المتألهين، ص ٦٣.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٤٣٧.
(٣) الأسفار، ج ٦، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

أما المقصود من اتحاد العاقل والمعقول هو اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول وهنا يجب الإشارة إلى أقسام الاتحاد المتصورة بين شيئين:

١ ـ اتحاد المعاني والمفاهيم المختلفة في الموجودية، بمعنى أن هناك شيئان أو عدة أشياء مختلفة من حيث المعنى ولكنها متحدة من حيث الوجود والتحقق، والاختلاف الواقع بينها هو في التصور فقط، وهذا القسم ممكن الحصول كاتحاد الجنس والفصل في وجود النوع.

٢ ـ اتحاد شيئان موجودان واقعان في عرض بعضهما الآخر كاتحاد زيد وعمرو، أو اتحاد النار والماء وهذا القسم من الاتحاد محال.

٣ ـ اتحاد أمران واقعان في طول بعضهما بمعنى أن أحدهما ناقص الوجود والآخر هو الصورة الكمالية للناقص بحيث يستكمل من خلاله كالطفل يصبح شاباً والجاهل يصبح عالماً، وهذا القسم ممكن الوجود.

ومما يجب أن يذكر أن مسألة اتحاد العاقل والمعقول من هذا القسم الثالث[١]. واعتبر العلامة رفيعي قزويني بأن خطأ الشيخ الرئيس في إنكاره للقول باتحاد العاقل والمعقول هو التفاته إلى القسمان الأولان من الاتحاد وعدم التفاته إلى القسم الثالث[٢].

ثم إن صدر المتألهين اثبت هذه النظرية من خلال تأسيسه لأصول أربع: الأول هو وجود اختلاف بين المعقول بالذات والمعقول بالعرض. الثاني أن الوجود النفسي والاستقلالي للمعقول بالفعل هو نفس وجود

---

(١) اتحاد عاقل به معقول، علامه رفيعى قزوينى، ص ٨ ـ ٩ وأيضاً:
ـ مجموع رسائل ومقالات فلسفى علامه رفيعى قزوينى، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٢) اتحاد عاقل به معقول، علامه رفيعى قزوينى، ص ١١.

المعقول للعاقل. الثالث أن المعقول بالفعل معقول واقعاً حتى ولو لم يغايره العاقل. الرابع أن المتضايفان متكافئان في القوة والفعل. ومن خلال هذه المقدمات استطاع أن يصل إلى النتيجة التالية وهي أن المعقول بالفعل هو عين ذات العاقل ذلك لانه لو كان للمعقول وجود آخر غير وجود العاقل لكان معنى المغايرة في الوجود بين شيئين أن كل واحد منهم ومع قطع النظر عن الآخر يمكنه أن يصبح محققاً[١].

٢ ـ أدلة صدر المتالهين لإثبات الاتحاد

ذكر صدر المتألهين أدلة اتحاد العاقل والمعقول في الأسفار على مرحلتين حيث تركز البحث في المرحلة الأولى على الصور الادراكية من دون الالتفات إلى ارتباطها مع النفس فيثبت هنا أن الصور المعقولة عاقلة بذاتها. وتركز المبحث في المرحلة الثانية على رابطة النفس والصور الادراكية، حيث تكون هذه الصور غير منفصلة عن النفس.

١ ـ أدلة المرحلة الأولى

١ ـ الدليل الأول: أما مقدمات هذه الدليل:

أ ـ الصور المجردة العقلانية سواء جردها شخص عن المادة أو كان تجردها بحسب طبيعتها فهي مع قطع النظر عن كل غير، معقولة بالفعل[٢]. بمعنى أنها حين اتصافها بالمعقولية لا تحتاج لأي واسطة أعم من الواسطة في العروض أو الثبوت.

---

(١) يمكن مراجعة: فوائدى چند در مسائل ومفاهيم حكمية، خرد نامه صدرا، العدد ٥ و٦، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٥.

ب ـ اتفق الجميع على أن الصورة المعقولة بالفعل يكون وجودها لنفسها عين وجودها للعاقل أي أن هويتها ليست شيئاً آخر سوى نسبتها وإضافتها للعاقل[١].

النتيجة: أن الصورة المعقولة بالفعل عاقلة لذاتها وبالتالي فهي عاقلة ومعقولة[٢].

٢ ـ الدليل الثاني: مقدمات الدليل:

أ ـ الصورة الفعلية المجردة بالفعل مع قطع النظر عن كل غير فهي متصفة بالذات بالمعقولية.

ب ـ العاقلية والمعقولية متضايفتان، وتعقلها متوقف على الأخرى ولا يمكن أن تكون إحداهما معقولة من دون الالتفات إلى وجود العاقل.

النتيجة: أن الصورة الفعلية المعقولة مع قطع النظر عن كل غير فهي عاقلة مع غض النظر عن كل غير[٣]. ذلك لأنها لو كانت عاقلة لأمر مغاير لذلك، لكانت الصورة العقلية في حد ذاتها وبصرف النظر عن ذاك العقل غير معقولة وهذا يخالف المقدمة الأولى[٤].

٣ ـ الدليل الثالث: مقدمات الدليل:

أ ـ المعقولية والمعلومية عبارة عن حضور شيء لشيء آخر وظهور شيء لشيء آخر.

---

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.
(٢) لمزيد من التوضيح يمكن مراجعة: رسالة اتحاد العاقل والمعقول، صدر المتألهين، ص١٠ ـ ١٢.
(٣) رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص ١٣.
(٤) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٥.

ب ـ ظهور وحضور شيء لشيء آخر فرع على ظهور وحضور ذاك الشيء لذاته.

النتيجة: أن الصور العقلانية (التي هي علم) ظاهرة وحاضرة لذاتها أي أن هذه الصور العقلانية معقولة لذاتها[١].

يشار إلى أن الأدلة التي ذكرناها قد أجراها صدر المتألهين في الصور الحسية والخيالية أيضا[٢].

٢ ـ أدلة المرحلة الثانية

١ ـ الدليل الأول: مقدمات الدليل:

أ ـ نسبة النفس إلى ادراكاتها هي نسبة المادة إلى الصورة.

ب ـ النسبة بين كل مادة وصورتها هو الاتحاد الوجودي.

النتيجة: النسبة بين النفس وادراكاتها هو الاتحاد الوجودي[٣].

٢ ـ الدليل الثاني: مقدمات الدليل:

أ ـ النفس علة للصور الادراكية والصور الادراكية معلولة لها.

ب ـ كل علة فهي متحدة مع معلولها.

النتيجة: النفس متحدة مع الصور الادراكية[٤].

---

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٢٨٤ ـ ٢٩٩.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٧.
(٣) رسالة في اتحاد العاقل والمعقول، صدر المتألهين، تصحيح على زاده، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٣ ـ **الدليل الثالث**: مقدمات الدليل:

أ ـ الصور الادراكية متصفة بالمعقولية مع قطع النظر عن أي واسطة.

ب ـ النفس فاعلة المعرفة وبالتالي عاقلة للصور المعقولة.

ج ـ العاقلية والمعقولية متضايفان.

د ـ المتضايفان متكافئان في الوجود، فإذا انتزع أحدهما من حاق الذات والواقعية كان الآخر أيضاً منتزع من حاق الذات والواقع.

النتيجة: وحدة مرتبة وجود النفس مع مرتبة وجود الصور الادراكية وبعبارة أخرى النفس متحدة مع الصور الادراكية والصور المعقولة(١).

٤ ـ **الدليل الرابع**: مقدمات الدليل:

أ ـ النفس متصفة بالعاقلية بالفعل وبالذات هذا بعد حصول الإدراك، يضاف إلى أنه في عملية المعرفة يكون عندنا عاقل واحد وليس أكثر من عاقل، وإنكار هذه المقدمة بمعنى إنكار العاقلية الحقيقة.

ب ـ لا يمكن فهم كون النفس عاقلة بالذات إلا عن طريق اتحاد النفس مع الصور المعقولة وإلا لكنا قلنا أن النفس عاقلة عن طريق الصور المعقولة وهذا يستلزم التسلسل الباطل.

النتيجة: النفس متحدة مع الصور المعقولة(٢).

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

٣ ـ أدلة أتباع صدر المتألهين على المسألة

ذكر المولى هادي السبزواري عدة أدلة على المسألة في حاشيته على الأسفار وفي منظومته أهمها

١ ـ الدليل الأول:

أ ـ المعقول بالذات مجرد،

ب ـ كل مجرد عاقل بذاته

النتيجة: المعقول بالذات عاقل بذاته وهذا يعني اتحاد العاقل والمعقول[١].

٢ ـ الدليل الثاني:

أ ـ العالم من المشتقات والعلم هو مبدأ اشتقاقه

ب ـ مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي لكل مشتق مثل الوجود الذي هو المصداق الحقيقي للموجود

النتيجة: العلم هو العالم بعينه والعالم الحقيقي هو المعلوم بالذات أي اتحاد العالم والمعلوم[٢]..

٣ ـ الدليل الثالث:

أ ـ النفس الناطقة مصدر للمعقولات باعتبار مقامها الشامخ وباطن ذاتها.

---

(١) الأسفار، حاشية السبزواري، ج ٣، ص ٣٢٠.
(٢) المصدر نفسه.

ب ـ معطي الشيء ليس فاقداً له.

النتيجة: النفس واجدة للمعقولات في مقامها الشامخ ويتبع ذلك اتحاد العاقل والمعقول في تلك المرتبة[١]..

٤ ـ الدليل الرابع:

أ ـ الذهن والعين ساحتان من ساحات الوجود ولهما حكم واحد من جهة التحقق والواقعية.

ب ـ نسبة الموجودات الخارجية إلى الخارج ليست نسبة الظرف إلى المظروف. بل الخارج منتزع من وجود الموجودات الخارجية، والموجودات الخارجية هي فقط صاحبة الواقعية. النتيجة: نسبة الذهن إلى الموجودات الذهنية كما وضحنا في نسبة الموجودات الخارجية إلى الخارج وهكذا يثبت اتحاد العاقل والمعقول[٢]..

وقال في المنظومة:

بـحـمـل ذات صـورة مـقـولـة وحـدتـهـا مـع عـاقـل مـقـولـة

وقال أيضا: «و المعتمد في إثبات مطلبه ما نقل عن اسكندر من باب اتحاد المادة والصورة، فان النفس في مقام العقل الهيولاني مادة المعقولات وهي صور له»[٣].

وقد استدل العلامة الطباطبائي على النحو التالي:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) شرح المنظومة، السبزواري، ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

أ ـ علم الشيء بشيء آخر هو حصول المعلوم للعالم.

ب ـ الصور الادراكية وجودها للغير.

ج ـ كل ما هو وجوده للغير فهو متحد معه.

النتيجة: الصورة الادراكية متحدة مع النفس[١].

وهكذا حاول أصحاب الحكمة المتعالية التأسيس لنظرية اتحاد العاقل والمعقول كونها من القواعد الأساسية التي تقوم عليها هذه الحكمة فذكروا لها العديد من الأدلة والبراهين.

٣ ـ معارضي نظرية اتحاد العاقل والمعقول

لعل من أهم مخالفي هذه النظرية الشيخ الرئيس ابن سينا ثم شيخ الإشراق والفخر الرازي، وتعود مخالفة ابن سينا لها إلى رأيه الخاص في مسألة العلم والإدراك. يعتبر ابن سينا أن فاعل المعرفة (النفس) هو جوهر تام وكامل في ذاته يتمكن من تحصيل الصور الادراكية من خلال الأدوات والآلات حيث تكون الرابطة بين الصور والنفس رابطة العرض إلى الجوهر، وكما أن حلول الجوهر في العرض لا يوجب أي تغيير في ذات الجوهر أيضاً فاعل المعرفة لا يطرأ عليه أي تغير عند تحصيله للصور الادراكية وتتركز التغييرات على أعراض وظواهر ذلك الأمر وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتابيه المعروفين الشفاء[٢] والإشارات والتنبيهات (النمط السابع) أربع أدلة على بطلان اتحاد العاقل والمعقول:

---

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، المرحلة ١١، الفصل ٢.

(٢) طبيعات الشفاء، الفن السادس، المقالة الخامسة، الفصل ٦.

أ ـ الأدلة العامة

١ ـ الدليل الأول: يقول إن الحديث عن أن يصبح شيء شيئاً آخر من دون استحالة أو تركيب هو كلام شعري وغير معقول ذلك لانه بعد الاتحاد إن كان هذان الأمران موجودان في هذه الحالة هما موجودان متمايزان فهنا لا يوجد أي اتحاد. وإن كان أحدهما موجود والآخر معدوم، هنا أيضاً لم يحصل اتحاد. وإن كانا معدومان فالاتحاد أيضاً غير متصور[١]..

٢ ـ الدليل الثاني: ذكر الشيخ الرئيس في مبحث النفس في الشفاء حول العلم وأشار إلى نظرية اتحاد العاقل والمعقول حيث اعتبره محال عنده، ذلك لأن الحديث عن صيرورة شيء شيئاً آخر إن كان على شكل الخلع واللبس فهنا في الواقع لن يصبح الأول هو الثاني بل هنا يكون الشيء الأول اصبح باطلاً وبقي موضوعه أو جزء منه. وإن كان أحدهما موجود والآخر سواء كان موجوداً أو معدوماً ففي الحالات جميعها لا يمكن تحقق أي اتحاد بين الأول والثاني

طبعاً ابن سينا واتباعه انطلقوا في ردهم لهذه النظرية من فرضيات أهمها: أولا التمايز بين الموجودات إما بتمام الذات أو بعض الذات أو بالعوارض، الثاني إن الاشتداد والتضعف محال في الوجود. الثالث: بطلان واستحالة الحركة في الجواهر. الرابع: استحالة اجتماع الصور المتعددة في مادة واحدة. الخامس: حصر التغير في «الاستحالة» و«الكون والفساد».

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، النمط السابع، الفصل ١١.

حاصل هذه الفروض هو نفي الاتحاد بين أمرين موجودين[١].

وقد أجاب صدر المتألهين في الأسفار على دليل الشيخ في الإشارات بأنه من غير الضروري وجود تمايز بين موجودين لانه من الجائز أن تتعدد المفاهيم من حيث المعنى وهي موجودة بوجود واحد. مثلاً «الحيوان» و«الناطق» المتعدد من حيث المفهوم لكنهما موجودان في الإنسان بوجود واحد.

وأجاب أيضاً على دليله في الشفاء بأن الموجود الأول والثاني موجودان بوجود واحد من دون وجود أي نوع من أنواع الاستحالة[٢]. طبعاً لفهم أجوبة ملا صدرا على أدلة الشيخ الرئيس لابد من فهم الفروض التي انطلق منها والتي هي في مقابل الفروض التي ذكرها الشيخ الرئيس.

ب ـ أدلة ابن سينا الخاصة

١ ـ الدليل الأول: لو أن العاقل أي النفس أدرك شيئاً مثل ألف واتحد معه فهنا حالتان:

أ ـ أن لا تتغير حالة النفس عن حالتها الأولى قبل إدراكها لألف فهنا إدراك ألف وعدم إدراكه سواء. ومعنى هذا أن النفس لم تدرك ألف.

ب ـ أما لو حصل تغير:

أ ـ فإما أن يكون هذا الاختلاف والتحول بالذات، أي أن تتغير

---

(١) طبعيات الشفاء، الفن السادس، المقالة الخامسة، الفصل ٦.

(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٦.

النفس بشكل كامل أي أن تزول النفس ويحدث ألف. وهنا لا يوجد اتحاد.

ب ـ أو يكون هذا الاختلاف والتغير عرضي عندها يكون هذا التغير هو استحالة وليس اتحاد.

٢ ـ الدليل الثاني: لو اتحدت النفس مع الصور العلمية عند العلم والإدراك، هنا يلزم محالات عدة:

أ ـ بما أن النفس أمر بالفعل فليس من شأنها القبول، لأن ما هو بالقوة شأنه القبول.

ب ـ لو سلمنا باتحاد النفس والصور الادراكية للزم عند اتحادها مع صوره ما أن لا تتمكن من إدراك الصور الأخرى ونحن نشاهد العكس.

ج ـ على فرض أن النفس يمكنها إدراك اكثر من صورة فهل هناك اختلاف بين الصورة الأولى والثانية. وطبعاً عند اتحادها مع صورة معينة يلزم اختلاف ذات النفس عند اتحادها مع احداهما عن الأخرى[(١)].

أما أجوبة صدر المتألهين لدليل الشيخ الأول حيث اعتبر أن الشيخ تحدث هنا خلافاً لمبانيه وأشار إلى قسم ثالث من التغير خارج عن الاستحالة والكون والفساد حيث لا يلزم منه فقدان أي شيء. وهذا ينطبق على مسألة اتحاد العاقل والمعقول، وهذا القسم الثالث من التغير هو الاستكمال[(٢)].

---

(١) طبيعيات الشفا، الفن السادس، المقالة الخامسة، الفصل ٦.

(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٧.

أما جوابه على الدليل الثاني فقد أشار إلى اختلاف مبنائي بينهما، هذا الاختلاف هو حول كيفية حدوث النفس حيث يقول ابن سينا بأن النفس روحانية البقاء، أما صدر المتألهين فيعتقد بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء[١].

النفس عند صدر المتألهين في بدايتها هي صورة جسمانية كالنطفة عندها استعداد لقبول الفيض على اثر سيرها التكاملي حيث تصل إلى مرحلة يفاض عليها فيض التجرد. النفس في هذا السير السلوكي تخرج من النقص نحو الكمال وعلى أساس هذا التعريف حاول صدر المتألهين حل المحذورات التي ذكرها الشيخ الرئيس[٢].

ومن الأشخاص الذين ردوا هذه النظرية هو الفخر الرازي، قال:

«. . . إن من عقل شيئاً فلو اتحد به فإذا عقل شيئاً آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجب أن لا يبقى عاقلاً للمعقول الأول وإلا لكان للشيئ الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال. فإذا يلزم أن لا يبقى عاقلاً للأول عند كونه عاقلاً وهو محال»[٣].

أما المولى السبزواري المدافع عن نظرية اتحاد العاقل والمعقول فقد أشكل على برهان التضايف الذي ذكره صدر المتألهين وقال:

«و أما مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر

---

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٣٣٠.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٣٣٣.
وقد بحث صدر المتألهين ادلة الشيخ الرئيس في نفي اتحاد العاقل والمعقول، وحاول ردها في رسالته اتحاد العاقل والمعقول، تصحيح د. علي زاده، ص ٨٠ ـ ٩٢.
(٣) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج ١، ص ٤٤٧.

وغيره لإثبات هذا المطلب فغير تام، لما ذكرنا في تعاليق الأسفار ومما يؤيد ذلك المطلب، هو أن الموجود في الخارج والموجود في الذهن توأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما أن معنى الموجود في العين ليس أن العين شيئ وزيد الموجود فيه شيئ آخر، . . . بل معناه أن وجوده نفس العينية، وأنه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أن الذهن أي النفس الناطقة شئ، وذلك الموجود فيها شيئ آخر. . .»[١].

وهذا الكلام لم يعجب مصحح المنظومة وردّ عليه قائلاً:

«و أما مسلك التضايف فتام بلا كلام وهو إن تفوه هنا بعدم تماميته. . . لكنه مع إبرامه ذلك في تلك المواضع على عدم تمامية مسلك التضايف في اثبات هذا المطلب أعني في اتحاد العاقل بمعقوله استبصر آخر الأمر واعترف بصحة برهان التضايف وتماميتة في هذا الكتاب. . .»[٢].

النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

تعتبر هذه النظرية من إبداعات صدر المتألهين في الفلسفة حيث أسس لها على أساس آراءه الفلسفية وإبداعاته العقلية أمثال الحركة الجوهرية. . . فبالإضافة إلى انه اكمل أبحاث المتقدمين في النفس، لا بل وأعطاها أهمية كبيرة قام بإبداع هذه النظرية التي تتلاءم ونظامه المعرفي.

---

(١) شرح المنظومة، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٢) شرح المنظومة، ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، تعليقة العلامة حسن زاده الآملي.

١ ـ النفس والآراء المختلفة حولها

من المعروف رواج نظريتان حول النفس في تاريخ الفلسفة، الأولى نظرية أفلاطون واتباعه حيث كانوا يعتبرون النفس حقيقة مجردة عن المادة ومستقلة عنها وهي موجودة قبل البدن ثم تلتحق به بعد وجوده، وبعد ضعف وموت البدن ترجع إلى مكان آخر وحضورها في البدن كوجود الملاح في السفينة.

أما النظرية الثانية فهي نظرية ارسطو واتباعه الذين يعتبرون النفس جوهر لا بل هو صورة البدن وكماله الأول والبدن بالنسبة للنفس هو جسم طبيعي وأداة تتمكن النفس من خلاله إعطاء الفعلية لقواها، وبناء على تعريف ارسطو فإن معرفة النفس ممكنة فقط من خلال أعمال الجسم. ذلك لأن البدن بسبب استعداده لقبول النفس يكتسب كماله الأول من النفس، أي أن الجسم يحصل على حياته، فعليته وصورته من النفس. وعلى هذا فالنفس والبدن ليسا واقعيتان مجزئتان عن بعضهما بل هما جزءا جوهر واحد. وقد عرف النفس على أنها كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، أي انه يعتبرها أمر آلي[١].

طبعاً نظرية ارسطو تم استكمالها لا حقاً بواسطة ابن سينا والمشائين.

أما صدر المتألهين فقد قدم نظرية ثالثة حيث يعتقد خلافاً لأفلاطون والإشراقيون أن النفس جسمانية في حدوثها، أي أنها لم

---

(١) لمزيد من المعلومات يمكن مراجعة:

ـ ارسطو وحكمت مشاء، جان برن، ترجمه سيد ابوالقاسم پور حسيني، ص ١٢٨.

تصدر قبله بل تصدر عن مادة البدن ثم تقوم بصناعة صورة نفسها. ويعتقد خلافاً للمشائين، أن النفس جوهر متحرك لا بل هي كالزمان متحرك، مع العلم انه ارتضى تعريف المشائين للنفس. في الواقع إن نظرية صدر المتألهين هي جمع للنظريتين المعروفتين ومحاولة للتوفيق بينهما، لا بل صرح في الأسفار أن نظريته هي محاولة للتوفيق بين أفلاطون والمشائين في مسألة حدوث وقدم النفس[١].

وقد ارتضى صدر المتألهين تعريف المشائين للنفس كما قلنا حيث اعتبرها: كمال أول لجسم طبيعي آلي، وذلك بسبب تفعيلها لقواها بواسطة النفس، فالنفس جوهر مجرد وبسيط بالذات وغير فان وليس من سنخ المادة والماديات يعطي الحياة للبدن ليستعمله في تفعيل قواها. ويعتقد بأن للنفس جانبان، واحد من جهة ذاتها فهي مجردة ومن سنخ المفارقات والثاني من جهة فعليتها وسلوكها الجسماني حيث إنها لا تفارق الجسم[٢].

قال صدر المتألهين في تعريفها:

«... إن النفس كمال أول لجسم طبيعي ولا كل جسم طبيعي إذ ليست النفس كمالاً للنار ولا للأرض، بل النفس التي في هذا العالم

---

(١) للاطلاع على آراء الإشراقيين والمشائين يمكن مراجعة المصادر التالية بالاضافة إلى آثار ابن سينا:
- هيا كل النور، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٣، ص ٨٥ - ٨٦.
- الواح عمادي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٣، ص ١٢٩ - ١٣٤.
- التحصيل، بهمنيار، ص ٨٢٣ - ٨٣٠.
- اثولوجيا، افلوطين، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٦.

كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآت يستعين بها على أفعال الحياة»[١].

أما الدليل على وجودها أننا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادة مثل الحس، الحركة، التغذية، النمو وتوليد المثل. وليس مبدأ هذه الآثار المادة حيث إنها بالقوة المحضة ولا فعلية فيها، وليس الصورة أيضاً مبدأ للآثار حيث يمكن أن يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في الآثار. إذا يوجد في الأجسام مبادئ غير جسمية وهي ليست بأجسام فهي قوة أخرى متعلقة بالأجسام وهي النفس[٢].

أما العلاقة بين النفس والبدن فإنها على شكل التصرف حيث تتصرف النفس في البدن ذلك لتكميل طبيعة البدن، وتتدخل فيه على شكل إيجاد الحركات والأفعال الإرادية للإنسان حيث تقوم بتحريك عضلات البدن وفي الوقت ذاته للنفس انفعالات من قوي البدن حيث تحتفظ وتنفعل من آثار ومحصولات الحواس، هذه الحاجة المقابلة تؤدي إلى أن تصبح الحواس الخمس الجسمانية وسائل وأدوات لتحصيل الادراكات الكلية والعقلية والخيالية، وإلا فلن تتمكن من تحصيل استعداداتها من دون الحواس[٣]. قال صدر المتألهين:

«. . . اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب

---

(١) الأسفار، ج ٨، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦.
(٣) لمزيد من المعلومات يراجع:
الأسفار، ج ٧، ص ١١٨ وج ٨، ص ٣٧٦، وج ٩، ص ٩٨ وج ٢، ص ٨١.

وجودها الشخصي فهذه الاضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية»[١].

ومن المعلوم أن أبحاث النفس عند صدر المتألهين مفصلة وواسعة وقد أثبت جمعها للمدركات وكونها كل القوى وأثبت بأدلة متعددة تجردها بالأخص النفس الناطقة الإنسانية، أما المقصود هنا هو إثبات حدوثها مع البدن وبقاءها بعد فناءه.

٢ ـ أدلة القاعدة

ذكر صدر المتألهين مجموعة من الأدلة على المسألة فهو يعتبر أن النفس حادثة بحدوث البدن فهي متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها حيث تكون في البداية شيء محض كالهيولى الأولى خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة، ثم تتكامل شيئاً فشيئاً. ولو كانت قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتاً فلا يلحقها نقص وقصور. ولو لم تكن في ذاتها ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية. أما أهم الأدلة:

أ ـ الدليل الأول: النفس تحتاج إلى البدن، لأن المجرد المحض يحتاج في التجدد والاستعداد والحركة إلى أمر يكون في ذاته القوة، وهذا ليس سوى المادة الجسمانية، إذاً النفس تحتاج المادة الجسمانية، فلو كانت قبله لكانت إما موجودة في بدن آخر وهذا باطل لاستلزامه

---

(١) الأسفار، ج ٨، ص ١٢ ـ ١٣.

التناسخ الباطل، وإما أن تكون مفارقة عن كل الأبدان فيلزم تحقق التغير الزماني في غير المادة وهذا باطل، قال صدر المتألهين:

«. . . والحق أن النفوس الإنسانية بما هى نفوس حادثة بحدوث البدن، وبما هي في علم الله من حيث حقيقتها قديمة بقدم علمه تعالى، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، عندما إستكملت وخرجت من القوة إلى الفعل.

والبرهان على ذلك أن كل مجرد عن المادة وعوارضها لا يلحقه عارض قريب، لما ثبت وتقرر أن جهة التجدد والحركة والاستعداد، راجعة كلها إلى أمر هو في ذاته قوة محضة لا يحصل لها إلا بما يحلها من الصور والهيئات، وليس هو إلا المادة الجرمانية، فإذا كان الأمر كذلك فيلزم كون كل حادث جسمانياً وأن المجرد الصرف بما هو كذلك غير مادي، فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو إما أن تكون موجودة في بدن آخر فيلزم التناسخ وهو محال كما ستعلم، وإما أن تكون مفارقة عن الابدان كلها، فليزم التناسخ وهو محال كما ستعلم، وإما أن تكون مفارقة عن الابدان كلها، فليزم عروض التجدد وسنوح التغير الزماني على أمر خارج عن عالم المواد وحركاتها واستعدادتها وهذا محال. . .»[1].

ب ـ **الدليل الثاني**: لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت مجردة وكل مجرد عن المادة وعوارضها، لا يلحقها عارض غريب لأن عروض كل عارض غير لازم لشيء يحتاج إلى قوة قابلة واستعداد سابق

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ج ٢، ص ٦٢٢ ـ ٦٢٣.

لحدوث ذلك العارض، فالقول بتقدمها يلزم منه مقارنتها له ثم من جهة ثانية لو كانت النفس موجودة قبل البدن غير حادثة مع الأبدان لم يجز أن تكون متكثرة في ذلك الوجود لا واحدة[١].

ج ـ **الدليل الثالث**: لو كانت النفس قبل البدن، فلا يخلو إما أنها كانت بحسب جوهرها عقلاً صرفاً ثم عرضت لها النفسية، أو كانت نفساً دائماً، وكلاهما ممتنع، ففي الأول يلزم في عالم العقل حدوث صفة وسنوح حالة لم تكن من قبل وفي الثاني يلزم كونها معطلة ولا معطل في الوجود[٢].

د ـ **الدليل الرابع**: أما فيما يتعلق بكون النفس روحانية البقاء فذكر ذلك تحت عنوان أن النفس لا تموت بموت البدن. وذلك من خلال نفي الارتباط والتعلق الذاتي بين النفس والبدن، قال صدر المتألهين:

«لأن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، إذ كل أمرين ليس بينهما تعلق ذاتي وإرتباط عقلي، فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر. التعلق الذاتي بين الشيئين إما بعلية، او بمعلولية المعبر عنهما بالتقدم والتأخر، وإما بمعلولية الجميع المعبر عنهما بالمعية والتكافو في الوجود، فإن كان البدن متقدماً على النفس أي علة لها، والعلل أربع، فإما أن يكون فاعلاً للنفس معطياً لها الوجود، أو قابلاً لها، أو صورة غائية».

وهذه الوجوه الأربع كلها غير ممكنة[٣].

---

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

وقد ذكر صدر المتألهين مجموعة من الاستبصارات على بقاء النفس بعد موت البدن منها أن وقت النوم يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس، بل النفس تقوى وقت النوم، وهذا يقوي الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس. ويدل أيضاً على بقاءها اتفاق أصحاب الشرائع والملل على ذلك وقد جاء في الأحاديث النبوية والقرآن الكريم ما يدل على ذلك[١].

وبالإضافة إلى هذه الأدلة تحدث صدر المتألهين عن منهجه في إثبات المسألة وما يختلف فيه عن المناهج الأخرى، قال:

«... أما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم أن للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها وسببها لأن سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت وليس ذلك إلا لأن سببها يبقي أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وأن السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته، حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها»[٢].

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢.
(٢) الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

ثم قال:

«فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل، فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني»[١].

ومما لا شك فيه كان لهذه النظرية آثاراً كبيرة على باقي نظريات صدر المتألهين وكان لها فوائد متعددة بالأخص إذا ما علمنا بأن النفس هي من أحد المحاور التي تدور حولها أهم نظريات صدر المتألهين في العلم والمعرفة[٢].

بسيط الحقيقة كل الاشياء

تعتبر قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» من أهم القواعد الفلسفية التي ادعى صدر المتألهين انه الذي أبدعها وأقام الدليل عليها، فتمكن من خلالها من حل العديد من المعضلات الفلسفية، أما ما هو مفاد هذه القاعدة وهل من قائل بها قبل صدر المتألهين؟

١ ـ مفاد القاعدة

بناء على ما أسس له صدر المتألهين يجب القول أن مفاد هذه القاعدة هو أن البسيط من جميع الجهات واجد لجميع الكمالات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٢) لمزيد من المعلومات حول الموضوع يمكن مراجعة:
- شرح حال وآراى فلسفي ملاصدرا، ص ١٧١ ـ ١٧٥.
- نفس در حكمت متعاليه ملاصدرا، سيد محمد خامنه اى، خرد نامه صدرا، شماره ٢٤، ص ٣٤ و٤٢.

الوجودية ولا يوجد أي كمال وجودي خارج عنه حيث تكون كافة الموجودات موجودة فيه بوجود واحد جمعي وبسيط، فمع أن كافة الموجودات تحمل عليه باعتبار أن «بسيط الحقيقة كل الأشياء» فيدل القسم الثاني من القاعدة «و ليس بشيء منها» على سلب جميع النقائص وحدود الأشياء عن البسيط هذا. وبما أن الواجب تعالى هو المصداق الأساس لهذه القاعدة فقد أجريت فيه حيث اثبت أن الواجب تعالى جامع لكافة كمالات الوجود بحيث انه لا يفقد أي وصف وجودي ولا يعتريه أي نقص يمكن تصوره بل إن كافة الموجودات محتاجة إليه في وجودها[١]. إذاً هذه القاعدة تثبت أن البسيط من كافة الجهات، بالإضافة إلى أنه واحد وجامع لكافة الكمالات فهو غير مركب ولا يقبل التركيب على الإطلاق لمنافاة ذلك للبساطة.

وطبعاً فإن هذه القاعدة تطرح في مكانين عادة: الأول في الإلهيات بالمعنى الأعم، وذلك بعد تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن حيث توضح بعض أحكام الواجب ومن جملتها البساطة والتنزه عن جميع أنحاء التركيب. والثاني في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص حيث يجري البحث هنا بشكل مفصل حول الواجب تعالى وأحكامه ومن أهمها البساطة[٢].

---

(١) يمكن مراجعة:
- بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيئ منها، فصلنامه حوزه، شماره ٩٣.
- شرح حال وآراى فلسفي ملاصدرا، ص ٢١١ ـ ٢١٦.
- ابتكارات فلسفى صدر المتألهين، قسمت دوم، خرد نامه صدرا، ش ١٢، ص ٨٤ ـ ٨٦.

(٢) رحيق مختوم، بخش ٥، ج ٢، ص ٣٢١.

وقد ادعى صدر المتألهين في الأسفار،[١] بأنه لم يتمكن من إدراك هذه القاعدة والوصول إليها سوى هو وأرسطو واعتبر أنها من خصائص فكره، واعتبر انه لا يوجد على وجه الأرض من استطاع إدراكها. قال:

«و هذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك»[٢].

وأيّد شراح صدر المتألهين ما جاء في كلماته فقال المولى هادي السبزواري:

«هذه مسألة غامضة مذكورة في أكثر كتبه حتى مختصراته كالعرشية والمشاعر قلّ من يهتدي اليها إلا ارسطو باعتقاد المصنف قدس سره، وما عندي أن كثيراً من العرفاء اهتدوا اليها حتى اصطلحوا في التعبير عنها بمقام التفصيل في الاجمال كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم»[٣].

ومع أن البعض من المحققين يعتقد بوجودها في كتب العرفاء وكلماتهم وطبعاً هنا لا يجب الغفلة عن دور صدر المتألهين الذي يعتبر بحد ذاته ابتكار فلسفي كبير ويبرز دوره في تنظيم، تنقيح وإقامة البرهان على هذه القاعدة[٤]. وكما تحدثنا فقد نسبت هذه القاعدة إلى أرسطو،[٥] وأكد صدر المتألهين في أماكن متعددة على وجودها في

---

(١) الأسفار، ج ٦، ص ١١١.
(٢) الأسفار، ج ٣، ص ٤٠.
(٣) الأسفار، تعليقة السبزواري، ج ٢، ص ٣٦٨.
(٤) قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي، ج ١، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.
(٥) شرح المنظومة، السبزواري، ج ٢، ص ٥٩٩ ـ ٦٠٠.

كتاب اثولوجيا لأفلوطين، وطبعاً هذه النسبة إلى أرسطو واثولوجيا ناشئ من الاشتباه في نسبة كتاب اثولوجيا إلى أرسطو، وهذا كان اشتباه أغلب الحكماء المسلمين، والواقع أن هذا الكتاب من مؤلفات افلوطين، لذلك إذا كانت نسبة القول بهذه القاعدة بناء على هذا الكتاب مما ظهر فيما بعد يتبين أنها ليست من أقواله بل من أقوال افلوطين.

ولفهم هذه القاعدة والمراد منها يتوجب توضيح بعض الأمور التي تتعلق بشكل مباشر بها. في البداية نوضح المراد من الأمر البسيط، حيث يراد منه ما يقابل المؤلف الذي يتألف من أجسام مختلفة وقد يراد منه ما يقابل المركب من أجزاء مختلفة والمراد من البسيط هو الذي ليس له أجزاء. قال صاحب كتاب النظرة الدقيقة: «لفظ «البسيط» قد يطلق ويراد به ما يقابل «المؤلف» الذي يحصل من أجسام مختلفة. . ، فالمراد منه الذي لا يؤلف من أجسام مختلفة، ويقال لهذا المعنى من البسيط «المفرد» أيضاً وقد يطلق ويراد منه الذي يقابل «المركب» الذي يحصل من أجزاء متغايرة متفاعلة، بها يصير أمراً واحداً يترتب عليه أثر آخر ناشئ من اتحاد الأجزاء وتفاعلها. . . فالمراد من «البسيط» في هذا الإطلاق الذي ليس له أجزاء، فإن كان هذا المعنى له على الإطلاق أي لم يكن له أجزاء خارجية ولا ذهنية، تحقيقاً أو تحليلاً، فهو البسيط على الإطلاق. . .»[1].

ثم قال: «فالبساطة الحقيقية وعلى كمال الإطلاق وتمام الاسجال والارسال منحصرة في حقيقة الوجود وصرفه وهو الذي يكون بسيط الحقيقة بالإطلاق وفي كل ظرف ووعاء».

---

(١) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، ص ٥٢.

أما المقصود من الأشياء في قولنا «بسيط الحقيقة كل الأشياء» ليس ذاك المعنى الذي يسبق إلى الذهن ويتبادر إلى الفهم بحيث يشمل الماهيات والهويات، بل أرادوا منها خصوص الهويات التي تجعل الماهيات والوجودات الخاصة المقومة لها متحققة وعليه يكون المراد من هذه القاعدة الوجود الحق الحقيقي، وهو البسيط المطلق بسعته وإحاطته وواحديته يكون كل الوجودات والآنيات بحقيقتها[1].

وبما أن عدم التركيب من أهم خصوصيات هذا الواحد لذلك يتوجب إلقاء نظرة سريعة على أهم أقسام التركيب المتصورة:

١ ـ التركيب من أجزاء مقدارية كالكم المركب من أجزاء.

٢ ـ التركيب من المادة والصورة الخارجية كالموجودات المادية

٣ ـ التركيب من المادة والصورة الذهنية

٤ ـ التركيب من الجنس والفصل

٥ ـ التركيب من الوجود والماهية

٦ ـ التركيب من الفقدان والوجدان، الوجود والعدم

وبناء على هذا فالواجب تعالى كما اثبت ذلك الفلاسفة برئ عن جميع أقسام التركيب الموجودة، حيث يلزم من التركيب الحاجة وهو منزه عنها.

وبما أن البسيط والواجب تحمل عليه كافة الموجودات فهنا من المناسب التذكير ببعض أقسام الحمل التي تحدث عنها صدر المتألهين:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

١ ـ الحمل الأولي الذاتي، حيث يكون محور الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو المفهوم، بحيث يلزم من هذا الاتحاد في المصداق ولكنه يبيّن ويوضح محور التغاير.

٢ ـ الحمل الشائع الصناعي حيث يكون محور الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو المصداق ويكون المفهوم هو محور التغاير.

٣ ـ حمل الحقيقة والرقيقة، في هذا الحمل يكون المصداق هو محور التغاير ويكون المفهوم هو محور الاتحاد، هذا المفهوم الفاني في المحكي. بعبارة أخرى ليست المصاديق هي محور اتحادها بل مراحلها الكاملة أو النازلة مثل حمل مراتب الوجود على بعضها بحيث يكون الموضوع والمحول ليسا متحدان من حيث المصداق ومتحدان في المفهوم.

وطبعاً هذا الاتحاد المفهومي ليس مفصولاً عن الخارج، حيث لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مصداقين مختلفين تماماً إذا يجب أن يكون هناك نوع من الوحدة بين المصداقين ولكن هذه الوحدة هي وحدة سنخية وليست شخصية مثل حمل مراتب الوجود الدانية على المراتب العالية.

بعبارة أخرى هذا الحمل مبني على اتحاد الموضوع والمحول في اصل الوجود وتغايرهما في كمال ونقص الوجود، ومفاده أن المرتبة الناقصة موجودة في المرتبة الكاملة بنحو اشرف وأعلى. وأخيرا فإن الحمل في قاعدة بسيط الحقيقة هو حمل الحقيقة والرقيقة ومعناه أن

الواجب تعالى واجد لكافة الكمالات الوجودية بنحو أعلى وأشرف مما هو في الممكنات.

٢ ـ الدليل على القاعدة والإشكالات المترتبة عليها

ذكر صدر المتألهين دليلاً على القاعدة المذكورة مبنية على التفريق بين الإيجاب والسلب اللذين قد يجتمعا في شيء واحد، إذ اجتماعها يدل على التركيب، وبما أنه ثبت في مفاد القاعدة أن التركيب منفي عنها، فالبسيط غير مركب، وليس بناقص، وهو كل الأشياء، قال صدر المتألهين:

«إعلم أن بسيط الحقيقة من كل وجه فهو بهويته كل الأمور وإلا لكان وجود ذاته متحصل القوام من هوية شيئ ولا هوية شيئ آخر، فيركب ذاته ولو في العقل بحسب الاعتبار عند التحليل».

وفي بيان هذا الأمور فإن كل موضوع فهو مصداق لإيجاب وسلب لأن إحضار صورة شيء في الذهن تكون مركبة من وجود ذلك الشيء وصورة المحمول السلبي (عند قولنا الإنسان إنسان والإنسان ليس بفرس) فإن كانت المغايرة هذه في الخارج يلزم حينها التركيب الخارجي من المادة والصورة وإن كانت المغايرة بحسب العقل يلزم التركيب العقلي من جنس وفصل أو ماهية ووجود[١].

وهذا الدليل مذكور في أماكن متعددة من مؤلفات صدر

(١) رسالة اتحاد العاقل والمعقول، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، المقالة الثانية، ص ٩٢ - ٩٣.

المتألهين[١] وهذا الدليل ذكره أتباع الحكمة المتعالية، وأجروه على الواجب تعالى، قال الملا علي نوري في الدليل عليها:

«... البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص والاعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه. فهو كل الوجود كما أن كله الوجود. وأما بيان الكبرى فهو أن الهوية البسيطة لو لم تكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيئ ولا كون شيئ آخر. فيتركب ذاته من حيثيتين مختلفتين وقد فرض إنه بسيط الحقيقة، هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شيئ آخر...»[٢].

من جهة أخرى فقد ذكر صدر المتألهين دليلاً على كون الواجب تعالى بسيط الحقيقة[٣].

وهناك بعض الاشكالات التي قد ترد على هذه القاعدة ذكرها البعض وأجيب عنها، أما أهم هذه الاشكالات:

أولاً: يلزم من هذه القاعدة أن لا يصح أي سلب عن الواجب تعالى، في وقت يمكن حمل الصفات السلبية عليه تعالى، فالواجب ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض... فلو صح سلب الجسمية عن الواجب لكانت ذاته متحصلة من إيجاب وسلب وإن لم يصح ذلك للزم اتصاف الواجب تعالى بالصفات من قبيل الجسمية والجوهرية...

---

(١) العرشية، ص ٥ ـ ٦.
(٢) رسائل فلسفي، بسيط الحقيقة كل الاشياء ووحدت وجود، ملا علي نوري، ص ٩.
(٣) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٥٠.

وأجيب عن هذا الإشكال بأن الصفات السلبية بشكل عام هي سلب الإمكان عن الواجب، والإمكان بذاته هو نقص وقصور. إذا مرجع الصفات السلبية إلى سلب النقص وسلب العدم وسلب النقص يساوي الكمال.

ثانياً: لو صح حمل جميع الأشياء على الواجب تعالى وبما أنه يلزم في كل حمل الاتحاد والعينية، سيكون الحق تعالى هو عين الأشياء الماهوية وستتناقض عينية الواجب بالذات والممكن.

وقالوا في الجواب إن هذا الإشكال نشأ من توهم أن حمل الممكنات على الواجب هو الحمل الشائع الصناعي، ولكن مع توضيح أن الحمل المقصود هنا هو حمل الحقيقة والرقيقة، ومعناه أن حقيقة الممكنات وكما لها موجود في الواجب تعالى، لا بل هناك نوع من السنخية بين الواجب والممكنات (السنخية بما تعنية الحقيقة والرقيقة)[١].

٣ ـ الآثار المترتبة على هذه القاعدة

أهمية هذه القاعدة في الحكمة المتعالية لكونها جعلت مبنى للعديد من التحقيقات الفلسفية من جملتها:

أ ـ بعد أن وضح صدر المتألهين هذه القاعدة في الأسفار، قال بما أن واجب الوجود بسيط الحقيقة فهو طبقاً لهذه القاعدة واجد لكافة الكمالات الوجودية للموجودات وجميع هذه الكمالات محيط بها بوجود

---

(١) يراجع الى: بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشئ منها، محسن قمي، فصلنامه حوزه، شماره ٩٣.

جمعي واحد وبسيط ولا يوجد أي حقيقة وجودية خارجة عنه ويثبت عن هذا الطريق الكمال المطلق لواجب الوجود[١].

ب ـ لأن هذه القاعدة تثبت كون الواجب جامع لجميع الكمالات الوجودية فهي تثبت إحدى المقدمات الأساسية لذلك ألا وهي إثبات العلم الإجمالي للباري تعالى في عين الكشف التفصيلي[٢].

ج ـ يثبت صدر المتألهين قاعدة «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» وذلك عن طريق إثبات قاعدة بسيط الحقيقة[٣].

د ـ يمكن عن طريق هذه القاعدة إثبات توحيد الواجب ودفع شبهة ابن كمونه، خلاصة كلامه انه لو فرضنا واجبين فلن يكون بينهما علاقة لزومية لأن العلاقة اللزومية إنما تتصور بين العلة والمعلول أو بين معلولي علة واحدة، وهذا لا ينطبق على الواجبين لذلك كان أحدهما متمتعاً بكمال ليس موجود عند الآخر وهذا يؤدي إلى التركيب في الواجب الواحد من الوجدان والفقدان. أما عند قولنا إن واجب الوجود بسيط ولا يوجد فيه أي نوع من التركيب لذلك يمكن القول بأن «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات»[٤].

هـ ـ استدل بهذه القاعدة على أن النفس الناطقة الإنسانية على رغم تعدد قواها فهي متحدة معها وفي نفس الوقت فهي بسيطة. فالنفس الناطقة بسيطة بذاتها وكل بسيط الحقيقة فهو كل الأشياء.

---

(١) الأسفار، ج ٦، ص ١١٦.
(٢) الأسفار، ج ٦، ص ٢٧٠.
(٣) رحيق مختوم، بخش ٢، ج ١، ص ٢٤٣.
(٤) الأسفار، ج ١، ص ١٣٥.

و ـ الاستدلال بهذه القاعدة على أن الهيولى قابلة لجميع الصور حيث إن الهيولى بسيطة محضة ومن هنا فهي جامعة لكافة الأشياء وهي جميع الصور بالقوة فهي قابلة لكل صورة.

ز ـ الاستدلال بهذه القاعدة على سريان صفات الوجود في تمام الموجودات ذلك لأن الوجود الحقيقي سارٍ في تمام الموجودات وذلك على أساس مسألة التشكيك، فالصفات الحقيقية للوجود مثل العلم، القدرة، الإرادة، . . . سارية في كافة الموجودات؛ حتى الجمادات والنباتات.

هذه بعض الأمور التي تجري فيها هذه القاعدة وهناك مسائل أخرى، لمزيد من الإيضاح يمكن مراجعة المصادر المختصة[١].

المثل الأفلاطونية

١ ـ تاريخ المسالة ورأي صدر المتالهين

ينسب القول بالمثل إلى أفلاطون حيث تقوم فلسفته على أساس التمييز بين الواقع والصورة الظاهرة أو «الكون» و«الظل» لأن العالم المحسوس عنده هو صورة ظاهرية و«ظل» والعالم المعقول هو الواقع و«الكون» ويعتقد أفلاطون بأن كل شئ من أشياء العالم سواء كان مادياً. كالحيوان والنبات والجماد. أو كان معنوياً مثل الكبر، الصغر، الشجاعة

---

(١) يمكن مراجعة المصادر التالية:
ـ بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشئ منها، فصلنامه حوزه، شماره ٩٣.
ـ ابتكارات فلسفي صدر المتألهين، قسمت دوم، خرد نامه صدرا، شماره ١٣، ص ٨٤ ـ ٨٦.
ـ قواعد كلي فلسفى در فلسفه اسلامي، ج ١، ص ١١٢ ـ ١١٤.

والعدالة لكل هؤلاء اصل وحقيقة تشكل النموذج الكامل لهذا الشيء ولا يمكن إدراكها عبر الحواس وفقط بواسطة العقل يمكن إدراكها وقد عبر أفلاطون عن هذا الأمر بعبارة «المثال».

المثال بنظر أفلاطون هو الحقيقة الواحدة المطلقة والتي لا تتغير والتي لا تترافق مع الزمان والمكان، أما الأفراد التي ندركها بحواسنا وأوهامنا فهي نسبية، متكثرة، متغيرة ومقيدة بالزمان والمكان.

أما الفلاسفة المسلمون فمنهم من قبلها ومنهم من ردها ومنهم من يمكن فهم قوله بها من خلال آراءه ونظرياته. أما الفارابي فقال إن المقصود من المثل هو أن للموجودات صورة في علم الله تعالى وهذه الصورة موجودة على نحو العلم الحصولي، وعلى تغير الأشخاص والموجودات الزمانية والمكانية، لكن تلك الصورة باقية على حالها[1].

أما الشيخ الرئيس أبو علي سينا فهو من أشد المخالفين لهذه النظرية حيث أقام أدلة متعددة على ردها، اعتبر أن رواج عقيدة المثل الأفلاطونية هو لأنها معلولة لكيفية الانتقال من العلوم الطبيعية إلى العلوم التعليمية ومن ثم إلى العلوم الإلهية لأن التصور الفلسفي كانت بدايته من العلم الطبيعي ثم تدرج إلى العلم التعليمي وانتهى به المطاف إلى العلم الإلهي. ولذلك كان هناك اشتباه في نقل عقائد الفلاسفة من المحسوس إلى المعقول فظن بعضهم أن تقسيم العالم إلى محسوس ومعقول يوجب أن يكون في كل شئ شيئان فمثلاً تصوروا أن للإنسان فردان أحدهما

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، ص ١٠٦.
مثل افلاطونى از منظر صدر المتألهين، زهراء مصطفوى، ص ٦.

محسوس وفان والآخر معقول وباق. وأعطوا لكل واحد منهما وجوداً خاصاً به، وأطلقوا على الموجود المفارق المعقول الموجود المثالي. واعتبر أن مرادهم من المثل في عالم العقول هو أن الكليات والماهيات التي تصدق على كثيرين وهي موجودة في عالم المادة هذه الكليات موجودة في عالم العقول. وهذه الموجودات العقلية علة للأفراد في عالم الحس[١]..

أما شيخ الإشراق فيعتقد بأن المثل هي موجودات مجردة، مستقلة وقائمة بالذات، واعتبر أن كل نوع من الأنواع البسيطة له في عالم العقول عقل واحد مجرد عن المادة هو صاحب هذا النوع ورب النوع وهو قاهره والمسيطر عليه[٢]..

أما المحقق الدواني فيعتبر بأن المثل الأفلاطونية هي الموجودات المعلقة في عالم المثال[٣]. ويعتقد الميرداماد بأن الماديات والزمانيات عند قياسها إلى بعضها فهي مكانية وزمانية ولكن عند قياسها إلى إحاطة علم الباري تعالى الذي يملك علم إشراقي فهي جميعها موجودة في مرتبة واحدة وهي لا تجدد ولا تغير فيها وهي لا تحتاج إلى استعدادات هيولانية وأوضاع جسمانية ومن هنا لها حكم المجردات وهذه هي المثل الأفلاطونية[٤]. أما صدر المتألهين الذي يعتبر ممن أبدعوا في تقرير هذه المسألة والاستدلال عليها فاعتبر أنها من الافاضات التي حصلت له

(١) الشفاء، الالهيات، المقالة السابعة.

(٢) التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ص ٦٨.

(٣) القبسات، ص ١٠٥.

(٤) مثل افلاطوني از منظر صدر المتألهين، ص ٧.

والتي لم يوفق أحد في الوصول إلى كنهها. قال صدر المتألهين في المبدأ والمعاد:

«نحن قد بيّنا حقيقة وجود المثل الافلاطونية وأن لكل نوع فرد مجرداً عقلياً في عالم الابداع هو من حقيقة ذلك النوع. ولم أرى غيري تصدى لذلك فضلاً من الله عليّ وتأييداً وإلهاماً وهو ولي التوفيق وبيده أزمة الأمور»[١].

وقال أيضاً بعد أن تحدث عن الدور الذي لعبه أفلاطون في مسألة المثل:

«. . . قد عجز العقلاء الذين جاءوا بعده [أفلاطون] عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها، وعن الاذعان بوجود صور هذه الطبائع مجردة عن المواد في عالم الإله، ونحن بفضل الله وجوده قد أحيينا رسومه وأحكمنا بنيان مذهبه ورأيه وشيدنا أركانه وذببنا عن ذلك وفككنا عقدة الاشكالات التي أوردها عليه كل من أتى بعده إلى هذا الوقت تقربا إلى الله وشوقاً إلى دار كرامته»[٢].

وجاء بهذا الكلام بعينه في الأسفار[٣]. وقبوله للمثل هذه هو بفهم خاص رافضاً فيه جعلها مناط للعلم الأزلي، ذلك لأن هذه المثل ليست قديمة بينما علمه تعالى قديم، قال:

«و أما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصوراً

(١) المبدء والمعاد، ص ٢٢٤.
(٢) مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.
(٣) الأسفار، ج ٦، ص ١٨٨.

عندنا. . . لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الأزلي الالهي السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح، لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف يكون علمه بالأشياء في أزل الأزال»[١].

أما خلاصة رأيه في المثل فيتمثل في المقدمات التالية:

أ ـ وحدة حقيقة الأنواع والمثل: يعتبر صدر المتألهين بأن المثل والأنواع لها حقيقة واحدة ولكنها تختلف في نحو وجودها، فبعضها مادي والآخر عقلي ولكن ماهيتها وحقيقتها واحدة فكل نوع من أنواع الأجسام له أفراد مادية متعددة ولها فرد مثالي عقلي[٢]. .

ب ـ المثل وجودها عقلي وليست موجودات من عالم المثال ولذلك عبر عنها في أماكن متعددة بالمثل العقلية.

ج ـ العلاقة بين أنواع المثل: تحدث صدر المتألهين عن المثل تارة بأنها علة للموجودات المادية وتارة أخرى بالظل وصاحب الظل

هـ ـ العلاقة بين المثل والواجب هي علاقة الإبداع أي أن المثل خلقت من خلال إبداع الواجب تعالى لها[٣]. .

وأخيرا من جملة الأقوال في المثل فهو رأي المولى هادي السبزواري الذي يعتبر أن لكل نوع فرد عقلاني مجرد غير داثر، ثم إن هذا الفرد جامع لكل كمال في أفراد نوعه على نحو الوحدة والبساطة

(١) الأسفار، ج ٥، ص ٢١٤.
(٢) الأسفار، ج ٥، ص ١٩١.
(٣) يمكن مراجعة: مثل افلاطوني از منظر صدر المتألهين، ص ١٠ ـ ١٢.

وللمثال الأفلاطوني عناية وتدبير إكمالي وتحريك غير تحركي، والمثال هو الأصل وأفراد النوع هي الفرع والمثال له سعة وجودية وإحاطة بالأفراد الناسوتية[١]. أما عن ضرورة البحث عن المثل فتحدث العلامة حسن زادة الآملي معتبراً أن هذه الضرورة تبرز في الأمور التالية:

أ ـ المثل مخرجة الموجودات الطبيعية من النقص إلى كمالها الممكن لها فإن رب النوع فاعل وغاية وصورة وجهة وحدة لنوعه.

ب ـ المثل موضوعات حقيقية للعلوم أي صور علمية حقيقية للأشياء كما يعتني ويهتم بها في البحث عن الوجود الظلي الذهني، وفي البحث عن اتحاد العاقل والمعقول.

ج ـ إنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة بعض الروايات لا بل والآيات إلا من خلال الوصول إلى حقيقة المثل الإلهية[٢]..

٢ ـ الأدلة على المثل: الموافقة والمخالفة

قام الشيخ الرئيس بنفي وجود المثل وذلك من خلال بعض الاستدلالات التي عمل صدر المتألهين على ردها والإجابة عنها. وهنا سنتعرض لأدلة الشيخ الرئيس وأجوبة صدر المتألهين واستدلالات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وفي النهاية الأدلة التي ذكرها صدر المتألهين.

أما دليل الشيخ الرئيس الأول على نفي المثل فخلاصته أن أفراد

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ج ٢، ص ٧٠٧ ـ ٧١٣.
(٢) شرح المنظومه، تعليقة حسن زاده الآملي، ج ٢، ص ٧٠٤.

الحقيقة الواحدة التي تمتلك حداً واحداً وماهية واحدة لا يمكنها أن تختلف في المجرد والجسماني والحاجة وعدم الاحتياج إلى المادة، كذلك لا يمكنها الافتراق في المعقول والمحسوس.

وقد أجاب صدر المتألهين على دليل الشيخ هذا معتبراً أن هذا الكلام صحيح فقط في الماهية المتواطئة وغير صحيح في الماهية المشككة، هذا أولا. أما ثانياً فإن كلام الشيخ متوقف على قبول مسألة «أن الذات والذاتي مختلفان في الحقيقة والماهية من حيث هما ذات وذاتي» ولكن الواقع أن هذا أول الكلام، واكثر قواعد المتقدمين تعترف بأنه من الجائز أن تكون للحقيقة الواحدة ناقص وكامل بذاته وذلك من دون جعل جاعل وتوسط بين ذات الشيء وفقره أو غناه.

أما دليل الشيخ الثاني فهو أنه لا يمكن لأفراد الحقيقة الواحدة أن يكون البعض سبب بذاته والبعض الآخر مسبب أيضاً وإن وجد فرد معلول بذاته لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذاك الفرد الآخر معلول أيضاً لفرد ثالث وهذا حتى ينتهي الأمر إما إلى الدور أو إلى التسلسل وهما محالان. وأجاب صدر المتألهين عنه بالجواب المتقدم[1]..

وفي الجواب على شبهات المنكرين للمثل بالأخص المشائين، أعطى شيخ الإشراق جواباً محاولاً فيه رد أكثر شبههم، فقال:

«... الستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهى عرض، حتى قلتم أن الشئ له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان. فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهى عرض، جاز أن

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٧٤ ـ ٧٥.

يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنها كمال لغيرها»[١].

أما شيخ الإشراق فقد قررها بصورة حسنة كما فعل صدر المتألهين وقد شاهدناه في حديثه المتقدم كيف يحتج على المثل ووجودها، لا بل انه مصر على وجودها، قال:

«إعلم أن كل شئ مما في العالم العنصري مصور في الفلك على نحو ما وجد ههنا بجميع هيئاته، وكل إنسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجود وما سيوجد...»[٢].

أما دليل شيخ الإشراق الأول المذكور في المطارحات الذي اعتبر أن القوة الغازية (نباتية، نامية، مولدة) هي أعراض لأنها سواء على رأي القدماء القائلين بأن كل حال في محل فهو عرض أو على أساس قول المتأخرين القائلين بأن الأعراض هي الحالة في محل مستغن عنه. وحامل هذه القوة إما الروح البخارية أو أعضاء الموجودات النباتية، فإن كان حاملها الروح البخارية المتبدلة بشكل دائم فعندها يلزم تبدل هذه الصور بشكل كامل، وإن كان الحامل هو الأعضاء فهي واقعة تحت تأثير الحرارة الداخلية رالخارجية، وإذا كان كذلك فلا يمكن صدور هذه الأفاعيل المتنوعة والعجيبة عن الأعضاء. إذا يجب أن يكون هناك قوة تصدر عنها هذه الأفعال مجردة عن المادة تستطيع أن تدرك ذاتها وغير ذاتها وهي مدبرة للأجسام النباتية تسمى بالعقل[٣]..

---

(١) حكمة الاشراق، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٢، ص ٩٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.
(٣) الأسفار، ج ٢، ص ٥٣ ـ ٥٥.

أما دليله الثاني فإنه يعتقد بأننا لو دققنا النظر في موجودات هذا العالم لعلمنا أنها لم تحصل على سبيل الاتفاق وإلا لم يمكن حفظ أنواعها وإلا لأمكن أن يولد عن الإنسان غير إنسان والواقع غير هذا، لأن هذه الأنواع دائماً على وتيرة واحدة. فيجب أن يكون لكل واحد من الأنواع الجسمانية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه مدبر لهذا النوع. وهذا الجوهر المجرد كلي ويقصدون من كونه كلي أنه وبسبب تجرده تكون نسبته إلى جميع أشخاص نوعه على السواء[١]..

أما الدليل الثالث فهو عن طريق قاعدة إمكان الاشرف والاخس وخلاصتها أنه كلما وجد ممكن أخس يلزم أن يوجد قبله ممكن اشرف منه ولان الجوهر العقلي اشرف من غيره فيجب وجوده قبل ما دونه[٢]..

صدر المتألهين وعلى الرغم من قبوله لرأي شيخ الإشراق إلا انه وجه إليه عدة ملاحظات يمكن خلاصتها في الأمور التالية:

أ - أرباب الأنواع هي فرد من نوعها الجسماني وليست مثالاً خارجاً عن حقيقة النوع كما يظهر من بيان شيخ الإشراق.

ب - لو اعتبرنا أن رب النوع هو مثال لأفراد نوع واحد وليس لفرد منها يجب أن يكون بينها شيئاً من المماثلة أي أن يكون لرب نوع الإنسان يدان ورجلان، وإلا فلا يمكن أن نطلق عليه مثال الإنسان.

ج - بناءً على مسلك شيخ الإشراق في أصالة الماهية واعتبارها هي

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

المجعولة بالذات فيجب إما أن تكون العقول العرضية مختلفة بالذات كآثارها وهذا خلاف عقيدة الشيخ وإما أن يكون اختلاف الآثار أيضاً كفاعلها تختلف بالشدة والضعف والكمال والنقص. وعلى كل حال فإن الاعتقاد بأرباب الأنواع وقبول عليتها للعالم المحسوس يجب أن يتم فقط عبر الاعتقاد بأصالة الوجود[١]..

أما صدر المتألهين فقد ذكر ثلاثة أدلة على وجود المثل، الأول من جهة الحركة والثاني من جهة الإدراك والثالث من جهة الآثار، وأما شرحها فعلى النحو التالي[٢]:

أ ـ الدليل الأول من جهة الحركة، أوضح من خلال بحث الحركة أن الصور الطبيعية هي مبادئ الحركة في الجسمانيات، والمباشر للحركة والفاعل هناك يجب أن يكون سيالاً متجدداً وبما أن الصور متحدة مع الهيولى فكل ما يحصل من القوة إلى الفعل يكون عنده إمكان قبول الصور وقلنا أن الحركة والزمان في هذا التجدد تتبع تجدد الجواهر والطبيعة السيالة هذه في تجددها لا تحتاج إلى علة ومفيض لأن المفيض أمر غير جسماني وغير مجرد لذلك تكون الطبائع مستندة إلى العقل المجرد.

ب ـ الدليل الثاني من جهة الإدراك، اعتبر صدر المتألهين أن الطبائع النوعية لها اتحاد من الوجود والشهود بعضها حسية وبعضها عقلية، مثلاً في الوجود شئ محسوس كالإنسان المكون من مادة

(١) بررسى مثل افلاطوني در فلسفه اسلامى، خرد نامه صدرا، شماره ٧، ص ٥٥.
(٢) هذه الادلة مذكورة في:
الشواهد الربوبية، ص ١٥٩ ـ ١٦١.

وعوارض محسوسة من الكم والكيف والواضع، وهذا هو الإنسان الطبيعي، وهناك إنسان آخر ينظر إلى ماهيته من دون أن يؤخذ معها ما خالط الإنسان من الوحدة والكثرة وغيرها من الأعراض وهذا هو الكلي الطبيعي، وهذا غير موجود بالذات بل بالعرض ويضاف إلى هذا المجموع الإنسان الكلي الذي يشترك فيه الكثيرون وهو مجرد عن الخصوصيات المادية لتساويه بالنسبة للجميع، وهذا الوجود المفارقي للإنسان إما أن يكون في النفس أو في الخارج، فان كان في النفس يلزم كون العرض جوهراً، إذا هذا الإنسان هو وجود مفارق مصاديقه في الخارج.

ج ـ الدليل الثالث من جهة الآثار. تترك الطبائع الجسمانية من العناصر المعدنية والنباتية والحيوانية آثارها في أجسامها وهي غير مستقلة في إيجاد آثار مختصة بها وهذه الأجسام لا يصدر عنها أي فعل إلا بمشاركة الوضع والمادة. ولان كل ما هو مستغن عن الوضع والمادة فهو مجرد فالآثار الصادرة عن هذه الأجسام يجب أن تتقوم وتستند إلى جواهر عقلية بواسطة الصور الطبيعية، أما العلامة الطباطبائي فلم يرضى أن تتمكن هذه الأدلة من إثبات نظرية المثل، فأخذ بمناقشة الأدلة التي ذكرها صدر المتألهين في الأسفار وأورد عليها بعض الاشكالات[١]. .

٣ ـ الآثار المترتبة على نظرية المثل

اعتبر البعض أن قبول نظرية المثل الأفلاطونية يساعد في قبول وإثبات بعض الأمور الأخرى لعل أهمها الأثر الذي تتركه على مسألتي

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٥٣، حاشية العلامة الطباطبائي.

العلم والوجود الذهني وتوضيح كيفية علم الإنسان بالكليات، ومن المسائل الأخرى أيضاً توضيح وتوجيه العلم التفصيلي بالغير حيث اعتبر البعض أن المثل الأفلاطونية هي معيار العلم التفصيلي للواجب وهذا ما رفضه صدر المتألهين وقد وضحناه فيما تقدم. وتترك المثل أثراً أيضاً على قسم التصديقات في المنطق، فمقدمات البرهان يجب أن تكون كلية، دائمة، ذاتية وضرورية فعمل بعض أهل المنطق على الاستفادة من المثل لتأمين مقدمات البرهان. من جهة أخرى وبما أن المثل تقوم بتأمين مبادي العديد من العلوم الجزئية فهنا لا يمكننا إنكار اثر المثل في الأمور الأخلاقية، الاجتماعية والسياسية[١]. ومن الواضح من خلال دراسة آثار وكتابات القدماء وأن الآثار التي تركتها نظرية المثل لا يمكن إنكارها حيث اعتمدوا عليها في إثبات العديد من المسائل، فقاموا بتعميمها في هذه المسائل أما الحكماء المتأخرين فلم يكن من السهل قبولهم لنظرية المثل لا بل انهم أنكروها واعتبروا انه لا حاجة إلى القول بها.

علم واجب الوجود التفصيلي بالأشياء قبل وجودها

مسألة علم الواجب من أهم المسائل الكلامية والفلسفية، حيث طرحت فيها أبحاث متنوعة من أمثال هل الله تعالى عالم أم لا؟ ولو كان عالماً فهل له علم بذاته وبما سواه أو انه فقط يعلم ذاته؟ وقد اتفق الجميع ـ الحكماء المسلمون ـ على أن الله تعالى عالم على أساس القاعدة التي تقول بأن «معطي الكمال ليس فاقداً له» فمعطي العلم لا

(١) رحيق مختوم، بخش ١، ج ٢، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

يكون فاقداً له. وقد اتفقت المذاهب الفلسفية الثلاثة في مسألة العلم، واختلفت في توضيح هل أن العلم الحضوري يشمل علم العلة بالمعلول وعلم المعلول بالعلة أو انه محدود بالعلم بالذات فقط.

أنكر المشاؤون كون مسألة علم المعلول بالعلة وعلم العلة بالمعلول من العلم الحضوري وهم يعتقدون بأن الواجب تعالى يعلم ذاته ولوازم ذاته أي الصور العلمية الارتسامية بالعلم الحضوري، أما علمه تعالى بما سواه فهو علم حصولي.

واعتبر الإشراقي أن علم الواجب الحصولي بما سواه لا يمكن تصوره، ثم إن علم الواجب الحضوري بما سواه هل هو علم تفصيلي مع الإيجاد أم لا؟ وهل للواجب علم تفصيلي قبل الإيجاد أم لا؟

صدر المتألهين كان جوابه في المسألتين بالإثبات، أي انه اعتبر أن علم الواجب بما سواه تفصيلي وقبل الإيجاد، أما الإشراقيون فكان جوابهم الإثبات في الأولى والنفي في الثانية، ذلك لانهم يعتقدون بأن العلم قبل الإيجاد هو علم إجمالي.

ولو عدنا إلى المشائين لوجدناهم يعتقدون بأن علم الله تعالى بالذات وبالصور العلمية التي هي غير الذات بل هي من لوازم الذات؛ هو علم حضوري، ويقولون بأنه يعلم ذاته والصور العلمية بالعلم الحضوري والاستدلال الذي لجاء إليه المشاؤون في إثبات هذه الأمور هو قاعدة «معطي الكمال ليس فاقداً له» نعم علم الواجب بما سوى الذات هو علم حصولي ارتسامي، ويعتقد المشاؤون أيضاً بأن العلم الحصولي للواجب هو العلم الحصولي الفعلي وليس الانفعالي فالحصولي ينقسم إلى الفعلي والانفعالي، وذلك عند ما يكون العلم

الحصولي علة للمعلوم الخارجي أو معلول له. والداعي إلى قول المشائين هذا اعتبارهم أن العالم الذي هو نظام أحسن تابع للنظام العلمي وهذا النظام هو المنزه عن أي نقص وعيب. ثم إنهم يقسمون العلم الحصولي الفعلي إلى تام وناقص.

والتام هو عند ما يكون هذا العلم سبب تام للمعلوم، والعلم بذاته سبب لتحقق المعلوم والعالم لا يحتاج للغير عند إيجاده المعلوم، وفي غير هذه الصورة فهذا العلم سيكون ناقصاً. والله تعالى علمه الحصولي الفعلي تام وليس ناقص ذلك لانهم يعتقدون بأن نفس علم الله تعالى بنظام الخلق الأحسن يوجب تحققه من دون الحاجة إلى الغير. وبما أن المشائين يعتبرون علمه تعالى بما سواه علم حصولي كلي فهنا يطرح السؤال التالي وهو هل الله تعالى عالم بالجزئيات.

يعتقد الشيخ الرئيس بأن الواجب تعالى عالم بالجزئيات ولا يعذب عنه مثقال ذرة وبما أن علمه فعلي وواقع في رأس سلسلة العلل الطولية فهو عالم بجميع علل وأسباب الظواهر، والسلسلة الطولية تنتهي إلى ظاهرة جزئية ومن المحال أن تنتهي إلى أمر كلي[١].

أما شيخ الإشراق شهاب الدين السهر وردي فيعتبر بأن مناط علم الواجب بما سواه هو حضور نفس الأشياء وليس الصور الارتسامية. ويعتقد بأن علم الواجب بما سواه عين الذات في مرتبة الذات وفي مرتبه الفعل هو عين الفعل. ولكن علم الواجب الذاتي إجمالي. أي أن الله تعالى عنده علم بذاته وذاته هي علة الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم

---

(١) يراجع، الشفا، الالهيات، المقاله ٨، الفصل ٦.

بالمعلول، لهذا فهو يعلم ما سواه ولكن هذا العلم ليس تفصيلياً بل علمه بالأشياء قبل الإيجاد علم إجمالي.

أما صدر المتألهين[١] فقد رد نظريتا المشائين والإشراقيين، وحاول توضيح أن العلم مع الإيجاد عبارة عن الصور العينية للأشياء، وحاول أيضاً إيجاد ملاك قوي للعلم التفصيلي قبل الإيجاد. يعتبر صدر المتألهين أن علم الواجب بوجود الأشياء هو عين وجودها، وبما أن العالم الذي هو ما سوى الله من اللوازم الخارجية لوجود الحق لأنها ليست من لوازم وجوده الذهني، ولا من لوازم ماهيته إذ الحق تعالى لا ماهية له، إذا ملاك علم الله ليست الصور الارتسامية كما يقول بها المشاؤون لأنها ليست من لوازم وجوده الذهني. وعلى رأي صدر المتألهين يصبح العالم الخارجي معلوم بالذات ومقدور بالذات أي هو علم وقدرة... بناءً على ذلك لا يوجد أي شيء خارج علم الله تعالى سواء كان مادياً أو غير مادي. وقد سعى صدر المتألهين جهده لتوضيح العلم بعد الإيجاد وتوضيح العلم التفصيلي قبل الإيجاد عن طريق العرفان والبرهان والقرآن، واستند إلى الآية الشريفة: «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض» ليثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد. وطبعاً فإن حل مسألة علم الواجب التفصيلي قبل الإيجاد منوط بأن تكون ذات الواجب تملك صور جميع الممكنات وبما أن الذات عالمة بذاتها بالعلم الحضوري فيجب أن تكون مرآة لجميع صور الممكنات وبما أنه تعالى يشهد ذاته فيجب أن يشهد جميع الممكنات في

(١) يمكن مراجعة: الشواهد الربوبية، صدر المتألهين، ص ٥٢.

ذاته. وأيضاً بناءً على قاعدة بسيط الحقيقة فالواجب تعالى الواقع في أعلى درجة من البساطة واجد لجميع الكمالات المفاضة إلى عالم ما سواه. ولو عدنا إلى كلمات صدر المتألهين لوجدناه يتحدث عن علم الواجب تعالى وكيفية هذا العلم وكونه ممن اهتدى إليها في وقت قلّ من وصل إليها، قال:

«قد تحقق في علم الكلية أن كلما علم علته التامة بكنهها أو بحيثية كونها علة، لا أظنك أن تفهم من هذه العلية الاضافية المتأخرة من العلة والمعلول. بل المراد الحيثية التي هى بها علة تامة فلا محال قد علم المعلول أيضاً علماً تاماً بل العلم التام بذوات الأسباب إنما يحصل من جهة العلم بأسبابها المتأدية اليها... فكل من تعقل سبباً تاماً لمعلول ما أي بكنهه أو تعقله بوجهه الذي ينشأ منه المعلول فكذلك يعقل المعول عقلاً تاماً، فإن المعلول بعينه من لوازم ذات العلة التامة... إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالماً بذاته لزم كونه عالماً بجميع الموجودات، فإن ذاته علة موجبة لجيمع ما عداه... وأما كيفية علمه بالاشياء بحيث لا يلزم منه الايجاب ولا كونه فاعلاً وقابلاً وكثرة في ذاته بوجه تعالى عنه علواً كبيراً فاعلم انها من أغمض المسائل الحكمية، قل من يهتدي اليها سبيلاً ولم يزل قدمه فيها، حتى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا مع براعته وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء والشيخ الالهي صاحب الاشراق مع صفائه في الذهن وكثرة ارتياضه بالحكمة ومرتبة كشفه، وغيرهما من الفائقين في العلم. وإذا كان هذا حال أمثالهم فكيف من دونهم من أسراء عالم الحواس... ولعمري إن إصابة مثل هذا الأمر الجليل على الوجه الحق، الذي هو يوافق الاصول

الحكمية ويطابق القواعد الدينية. . . في أعلى طبقات القوى الفكرية البشرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الحقة الالهية»[1].

إذا على عقيدة صدر المتألهين فان الحقيقة الإلهية المقدسة من حيث الوجود هي حقيقة بسيطة تجمع جميع النشآت والفعليات وهي مبدأ كافة الكمالات. فيجب أن تكون جميع المراتب الوجودية موجودة في الذات على نحو التفصيل ويتوقف إثبات هذا الأمر على إثبات مقدمات عدة، هي في الواقع المقدمات التي يجب قبولها لاثبات علم الواجب التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، وهي على النحو التالي:

أ ـ الموجودات التي لها ماهيات كلية مختلفة فيما بينها من حيث كونها مصاديق للمفاهيم. فالبعض منها بسيط في الخارج مركب في الذهن، البعض الآخر مركب من مادة وصورة خارجية متحدتان بنحو من الاتحاد.

ب ـ الوجود الخاص وباعتبار الوجود الخارجي متميز ومختلف عن أي نوع من أنواعه مثلاً الإنسان يشتمل من حيث كيفية الوجود والتحقق على الجماد والجسم النامي والحساس والمتحرك بالإرادة لكن لا يلزم من ذلك اجتماع هذه المعاني في الإنسان فلا يكون وجود الإنسان هو وجود الجماد والنبات والحيوان.

ج ـ العلة المفيدة للوجود يجب أن تكون أشرف وأكمل من المعلول.

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

النتيجة: عند دراسة هذه المقدمات يتضح أن حقيقة الحق تعالى البسيطة يجب أن تجمع جميع النشآت الوجودية بنحو أكمل مما هي عليه في عالم الأعيان وما يمكن أن يشاهد من كمالات متفرقة في الموجودات فهي موجودة في ذاك الوجود على نحو الصرافة وعدم المحدودية[١]. وقد وضح السبزواري في منظومته رأي صدر المتألهين في المسألة[٢]..

ولكي نتمكن من إدراك عقيدة صدر المتألهين من المناسب أن نتعرض للأقوال المختلفة في علمه تعالى بالأشياء والتي عدّها صدر المتألهين في آثاره وقام بنقدها والتعليق عليها، وهي:

١ ـ ذهب المعتزلة إلى القول بثبوت المعدومات قبل وجودها وملاك علم الحق عندهم هو ثبوت الماهيات المنفكة عن كافة الوجودات واعتبر صدر المتألهين أن الكتب الحكمية مشحونة بإبطال قولهم إذ لا شيئية للمعدوم.

٢ ـ قول أعلام الصوفية وبعض المحققين من أصحاب الكشف والشهود الذين يعتبرون بأن ملاك علم الحق التفصيلي بالأشياء عبارة عن ظهور وتجلي الذات في مقام ألا حدية بصور الأسماء والصفات والأعيان الثابتة. وهذا القول لا يختلف من الناحية العملية عن قول المعتزلة. وهذا باطل أيضاً كالقول السابق حيث أن ثبوت المعدومات وتميزها غير صحيح بالضرورة سواء نسب إلى الخارج أو إلى الذهن.

٣ ـ قول أفلاطون واتباعه الذين يعتقدون بأن ملاك العلم التفصيلي

(١) شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ٢٠٥ ـ ٢١٠.
(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ج ٢، ص ٥٦٨ ـ ٥٦٩.

للحق بالأشياء هو الصور المفارقة والمثل النورية وحقيقة الحق تشاهد جميع الحقائق من خلال شهود أرباب الأنواع، والعلم التفصيلي عندهم هو الحقائق النورية. ورد عليهم صدر المتألهين بأن هذه الصور عينية لا ذهنية وننقل الكلام إلى كيفية علمه تعالى بتلك الصور قبل كونها حيث يلزم التسلسل أو القول بأن بعض الموجودات تصدر عنه تعالى بلا علم.

٤ ـ عقيدة شيخ الإشراق، المحقق الطوسي والسيد الميرداماد الذين يعتقدون بأن جميع صفحات الوجود من المجردات والماديات، البسائط والمركبات هي العلم التفصيلي للحق تعالى.

٥ ـ قول ابن سينا واتباعه الذين يعتقدون بأن علمه غير منفصل عن ذاته ولكنه غير ذاته، فالعلم التفصيلي للحق هو الصور المرتسمة، وقد رد صدر المتألهين قول المشائين وقول الإشراقيين[١].

٦ ـ وقالوا أيضاً بأن علمه تعالى غير منفصل عن ذاته وهو عين ذاته لكن ذاته تتحد بالصور الفعلية، وهذا قول فرفريوس المشهور باتحاد العاقل والمعقول.

٧ ـ وقيل أيضاً بأن علمه تعالى غير منفصل عن ذاته وهو عين ذاته لكن ذاته علم إجمالي بجميع ما عداه.

٨ ـ وقالوا بأن علمه تعالى غير منفصل عن ذاته وهو عين ذاته لكن علمه تفصيلي ببعض وإجمالي ببعض آخر فهو يعلم العقل الأول بشكل تفصيلي ويكون علمه إجمالي بما دون ذلك. وقد رده صدر المتألهين معتبراً انه يلزم أولا احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ١١٨ ـ ١٢٤.

الأشياء إلى ما سواه وثانياً يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم على ما هو شأن العلوم النفسانية[١]. ما قدمناه هو خلاصة عن الأقوال في المسألة ورأي صدر المتألهين حيث يمكن مراجعة آثاره لمزيد من الإيضاح وبعض التفسيرات الأخرى التي تحدثت عن المسألة[٢]..

المعاد الجسماني

تعتبر مسألة المعاد الجسماني من أهم المسائل الكلامية الفلسفية التي عالجها المفكرون، مسلمين وغير مسلمين إذ كانت محل نقاش واسع بين الكثير من الفرق والمذاهب الكلامية والفلسفية لما لهذه المسألة من ارتباط عميق ووثيق بالعديد من النظريات والآراء والمباني الكلامية والفلسفية وغيرها... لذلك نشاهد الفوارق الكبيرة والمتعددة في تحديد كيفية المعاد عند من قَبِلَه، فهل هو جسمي أو روحي وهل إن كان جسمياً يكون المحشور هو نفس وعين البدن الدنيوي أم انه بدن مثالي آخر هذا بالإضافة إلى المنكرين للمعاد، والقائلين بأحدهم والمدافعين عن المعادين الجسماني والروحاني، كل هذه المسائل من الأمور التي طرقت أذهان المفكرين بالأخص المسلمين منهم، فافترقوا مذاهباً وتشعبت آراءهم، لذلك سنحاول هنا استقصاء الآراء المختلفة في المعاد بالأخص الجسمي ونوضح رأي صدر المتألهين حيث يعتبر ممن أبدعوا في هذا البحث.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٣٦.

(٢) لمزيد من المعلومات يمكن مراجعة:

ـ علم واجب الوجود از ديدگاه صدر المتألهين، احمد بهشتى، ص ٣٠٧ ـ ٣٢٨.

ـ شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ١٨٥ ـ ٢١٠.

١ ـ الآراء المختلفة في المعاد

تعتبر مسألة المعاد سواء الجسماني أو الروحاني من الأمور صاحبة السابقة التاريخية الطويلة بحيث تعرض لها المتدينون وأصحاب الرسالات، ثم إن الفلاسفة كان لهم رأي خاص نشير إليه باختصار:

أ ـ أفلاطون: يعتقد أفلاطون بوجود جزء أو بعد عقلاني مجرد وغير مادي في الإنسان هذا البعد العقلاني لا يقبل الفناء بل يقبل الحياة بعد الموت. أما فيما يتعلق بالحياة الجسمانية بعد الموت بهذا البدن الدنيوي؛ فالواقع أن رأي أفلاطون هنا غير واضح حيث يستفاد من رسالة تيمائوس أن الحياة بعد الموت متعلقة بالبعد العقلاني، وقد يستفاد من بعض آثاره الأخرى أن الحياة بعد الموت ليست متعلقة بالبعد العقلاني فقط بل إن الإنسان يستمر في حياته الأخروية بتمام ذاته[١]..

ب ـ أرسطو: يعتقد أرسطو بأن الإنسان جوهر واحد يتشكل من قسمين المادة والصورة، والمادة هي البدن والصورة هي النفس، فتكون الرابطة بين البدن والنفس كالرابطة بين المادة والصورة في الأجسام، وهنا يصبح بقاء البدن بعد الموت من المشكلات الأساسية حيث مع فناء أحدهم يفنى الآخر[٢]..

ج ـ افلوطين: حاول افلوطين أن يثبت أن النفس هي حقيقة مستقلة عن البدن، وقد قبل النظام الارسطوئي في اعتبار نسبة النفس إلى

---

(١) تاريخ فلسفه، فردريك كاپلستون، ج ١، ص ٢٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٥ وأيضاً:
ـ روح فلسفه قرون وسطى، آتين ژيلسون، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

البدن كنسبة الصورة إلى المادة، والنفس لا تموت وهي التي تعطي الحياة للبدن، وعلى الرغم من أن الإنسان مركب من الروح والجسم ولكن الروح هي التي تشكل الحقيقة الأساسية والنهائية للإنسان[١]. وبناء على هذا الكلام يمكن أن نستفيد بأن المعاد روحاني فقط وليس جسماني.

د ـ رأي جماعة الملاحدة والدهرية الذين ينكرون الحشر بشكل عام لانه ليس للإنسان حقيقة وواقعية غير هذا البدن الجسماني، والبدن يزول بالموت بحيث تتحول كل ذرة منه إلى شكل خاص. واعتبر صدر المتألهين انه في هذا القول مخالفة وتكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة الإلهية وللشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الملة النبوية[٢]..

هـ ـ أما المتكلمون المسلمون وبما انهم يعتقدون بإعادة المعدوم يتصورون أن الإنسان يعود في المعاد بعد زوال وفناء البدن المحض. طبعاً المتكلمون متفقون على وقوع المعاد ولكنهم مختلفون في كيفية ذلك. فيعتقد جمهور وفقهاء العامة بالجسماني فقط ذلك لانهم ينكرون تجرد الروح ولا يعتقدون بنشأة أخرى للإنسان بعد الموت. وعلى ذلك فهم ينكرون العوالم البرزخية والنشآت العقلية التي تحدثت عنها الكتب السماوية. وبعبارة أخرى الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم.

---

(١) دوره آثار فلوطين، ترجمه محمد حسن لطفى، ج ١، ص ٦٣٢.
(٢) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

و ـ الفلاسفة الإشراقيون يعتقدون بأن المعاد جسماني فقط لكنهم يعتبرون أن متعلق النفس هو جسم برزخي نزولي، وأما عودة الروح إلى بدن دنيوي فهو محال.

ز ـ الفلاسفة المشاؤون يعتقدون بالمعاد الروحاني فقط لأن البدن العنصري يصبح معدوماً بعد قطع علاقته بالروح، والنفس الناطقة عندهم هي أمر مجرد روحاني، وبما أنها مجردة فلا يلحقها الفناء، أما رجوع النفس إلى الدنيا وتعلقها بالبدن الدنيوي يستلزم على رأيهم التناسخ.

ح ـ بعض علماء العامة وجمهور علماء الشيعة الاثنى عشرية يقولون بالمعادين: الجسماني والروحاني؛ ذلك لانهم يعتبرون الروح مجردة عن المادة والبدن بنظرهم لا يعدم بشكل كامل ثم إن الله تعالى يوم القيامة يجمع أجزاء الأبدان ويجعل النفس الثانوية تتعلق بهذه الأجزاء. وكما قلنا فان المعتقدين بالمعادين اختلفوا في أن المعاد من البدن هل هو البدن بعينه أو مثله. وكل من المثلية والعينية هل تكون باعتبار كل واحد من الأعضاء أم لا؟ وكثير من الإسلاميين مآل كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب التشخيص. ومن القائلين بالمعادين بعض الحكماء والعرفاء وجماعة من المتكلمين كالغزالي وكثير من علماء الإمامية كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والعلامة الطوسي... فمثلاً لو عدنا إلى الغزالي القائل بنوع من الجمع بين المعادين حيث انه يقسم اللذات إلى ثلاثة أقسام ويقول انه لا مانع من قبول هذه اللذات الثلاث لعالم ما بعد الموت والآخرة[١]..

(١) احياء علوم الدين، ج ٤، ص ٥٣٤.

أما صدر المتألهين فهو ممن يقولون بالمعادين ولكنه يعتبر أن البدن المعاد يوم القيامة هو عين البدن الدنيوي وليس مثاله وهذا هو الإبداع والابتكار الذي أتى به صدر المتألهين، قال صدر المتألهين:

«الحق أن المُعاد في المَعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذي مات بأجزاءه بعينها، لا مثله... ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة ومن أنكر الشريعة كافر عقلاً وشرعاً، ومن أقر بعود مثل البدن الأول باجزاء أخر، فقد أنكر المعاد حقيقة، ولزمه إنكار شئ كثير من النصوص القرآنية»[1].

وقال المولى هادي السبزواري حول القول بالمعادين:

«... فظهر أن المُعاد في المَعاد هذا البدن الشخصي بعينه لا بدن مماثل عنصرياً كان أو مثالياً؛ وأن التفاوتات المأثورة كتحسنيات أهل الجنة ومرودتهم، وتشويهات أهل النار وعظيم جثتهم لا يقدح في العينية المبرهن عليها. وهذا القدر كاف للمستبصر المنصف ومن أراد زيادة التحقيق والتفصيل فليرجع إلى كتب صدر المتألهين كالأسفار والمبدء والمعاد والعرشية وغيرها، فان أمثال هذه التحقيقات حقه(س) في الدورة الإسلامية الختمية شكر الله سعيه وضاعف أجره»[2].

وقال نظماً في القول بالمعادين[3]:

من قصر المعاد في الروحاني   قصر كالحاصر في الجسماني

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٤٦٦.
(٢) شرح المنظومة، المعاد، السبزواري، ص ٤٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

وجامع بينهما جا فايزا وقصبات السبق كان حائزا

أما السبب في اختلاف آراء المفكرين في المسألة، فيقول صدر المتألهين:

«و اعلم ان اختلاف اصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيته إنما هو لاجل غموض هذه المسألة العويصة ودقتها، وكثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته أحكموا علم المبادئ وتبلدت أذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت نفوسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمة لغموضها حتى أن الكتب السماوية المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق»[١].

وقد قام صدر المتألهين بدراسة الآراء المختلفة بأمر المعاد وحاول تحليل كل واحد منها. ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة آثاره[٢]..

٢ ـ أهمية بحث المعاد عند صدر المتالهين

كما تحدثنا فإن لبحث المعاد أهمية كبرى في فكر وفلسفة صدر المتألهين بحيث يعتبر نفسه ممن أبدعوا فيه، لا بل إن ما وصل إليه لم يتمكن أحد من الوصول إليه قبله وفي حديثه عن بحث المعاد يمكننا استنتاج النقاط التالية:

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ٢٧٩.

(٢) لمزيد من المعلومات حول الاقوال المختلفة في المعاد يراجع إلى المصادر التالية:
- المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٦.
- الأسفار، ج ٩، ص ١٦٣ ـ ١٦٧.
- الشواهد الربوبية، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
- شرح حال وآراى فلسفى ملاصدرا، ص ١١٠ ـ ١١١.

أولا يعترف صدر المتألهين بأهمية وعظمة ومكانة علم المعاد في أبحاثه ويشدد على أن ما وصل إليه هو لم يشاهد على وجه الأرض من له خبر به، فهذا العلم من مختصاته حصل له لوحده، أما الوصول إليه فغير ممكن إلا لمن نهج نهجه وسلك مسلكه الذي يؤمن الوسيلة الوحيدة للوصول لهذا العلم، أما طريقته هو فهي طريقة أهل الله والراسخين في العلم والإيمان الجامعين بين الكشف والبرهان.

أما ثانياً كيف حصل لصدر المتألهين هذا العلم فيقول انه حصل من خلال الرياضات الفكرية الدقيقة وذكر الله والتدبر في كتابه والتأمل في الأحاديث الشريفة ولم يحصل عليه من خلال التحصيل والتلمذ والمطالعة في كتب القدماء.

ولو عدنا إلى كتابات صدر المتألهين لوجدناه يقول:

«إعلم إن هذه المسألة... هى ركن عظيم في الإيمان وأصل كبير في الحكمة والعرفان وهى من أغمض العلوم والطفها وأشرفها مرتبة وأرفعها منزلة وأسناها قدراً وأعلاها شأناً وأدقها سبيلاً وأخفاها دليلاً إلا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله قل من يهتدي إليها من أكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين...»[1].

واعتبر أن البيان العقلي لهذه المسألة لم يوفق إليه أحد قبله:

«... وذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه

(١) الأسفار، ج ٩، ص ١٧٩.

الملة إلى القول بالمعادين جميعاً. أما بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن. . . »[١].

وتحدث حول العلوم وعظمة المسألة والطريق للوصول إليها قائلاً:

«هذه المسألة من أجل العلوم رتبة وأعظمها شأناً وأدقها مسلكاً قد صرفت شطراً صالحاً من عمري وأمداً مديداً من دهري في الإرتياض بالفكر الدقيق والنظر العميق والتوحش عن صحبة الخلق والتحلي بذكر الله والتدبر في كتابه والتأمل في أحاديث نبوية متفرقة على طريق أهل بيت النبوة والحكمة سلام الله على الصادع بها وعليهم أجمعين حتى إستقام الأمر وجاء الحق وظهر أمر الله ونوره وبرهانه من غير استعانة بتعليم الأستاذ أو مطالعة تصنيف، فإني لم أر في وجه الأرض من له خبر من علم المعاد، ولا أيضاً وجدت كتاباً رسم فيه بيان محقق القول ومحصل الرأي والاعتقاد في حشر الاجساد والاجسام. ولم أجد أيضاً في مأثورات مشاهير الحكماء ومسفورات قدمائهم في هذا الباب ما يشفي العليل ويروي الغليل ولا في ملفقات المتأخرين والمتكلمين إلا ما هو من قبيل الظنون والتخمينات أو مجرد التقليد ونقل العبارات. . . »[٢].

وقد أكد العلامة الاشتياني شارح زاد المسافر لصدر المتألهين على انه منذ زمن ظهور الفلسفة وحتى عصر صدر المتألهين لم يتمكن أحد

---

(١) مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٩١.

(٢) شرح برزاد المسافر ملاصدرا، جلال الدين الاشتياني، ص ٢٨ ـ ٢٩.
والعبارة منقولة من زاد المسافر لصدر المتألهين.

من الحكماء المشائين والإشراقيين أن يؤدي حق المطلب كما فعل صدر المتألهين في مسألة المعاد لابل إن ما هو موجود في مسفورات الحكماء المسلمين فيما يتعلق بتحقيقات صدر المتألهين في هذه المسالة الهامة ضئيل كماً وكيفاً وقاصرة عن أداء المرام، ثم انهم اقتنعوا في الكثير من الأمور الهامة بالإجمال والإبهام. والأصول الأساسية لمسألة المعاد الجسماني والروحاني هي أصول متعددة، قد أنكرها الحكماء قبل صدر المتألهين أو لم يتمكنوا من التوصل إليها[١]..

وأخيرا نطالع كلمات صدر المتألهين في كيفية الوصول لعلم المعاد من خلال مذهبه وطريقته يقولك

«... فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجنا وذهب في طريقتنا وهو طريق أهل الله والراسخين في العلم الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة والله ذوالفضل العظيم»[٢].

وكما شاهدنا فان عباراته واضحة جليه في توضيح عظمة هذا العلم والدور الذي لعبه في توضيحها والوصول إلى كنهها.

٣ ـ الدليل على المعاد الجسماني عند صدر المتألهين

البيان الاستدلالي الذي ذكره صدر المتألهين في مؤلفاته لتوضيح وتبيين المعاد الجسماني يقوم على التأسيس لمجموعة من الأصول والمباني التي تعتبر من أساسيات القول بهذه المسالة. وهذه الأمور هي

---

(١) شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، جلال الدين الاشتياني، ص ١٩.
(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٢١١.

مجموعة الأصول الفلسفية والكلامية التي أسس لها صدر المتألهين وحاول إثباتها. وقد اختلف تعداده لهذه المسائل فنشاهده يذكر في الأسفار أحد عشر أصلا، وفي رسالة زاد المسافر اثني عشر أصلا، وفي المبدأ والمعاد سبعة أصول، وسبعة أيضاً في مفاتيح الغيب والعرشية بينما يذكر ستة منها في كتاب الشواهد الربوبية،[1] أما أهم هذه الأصول فهي على النحو التالي:

١ ـ أصالة الوجود هذا الأصل الذي أسس له صدر المتألهين وأقام أدلة على ثبوته قال في توضيح هذا الأمر: «إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية والماهية تبع له وإن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته وشيئيته...».

٢ ـ يعتبر صدر المتألهين إن تشخص كل شئ عبارة عن وجوده الخاص به، وأما الأعراض فهي لوازم الشخصية لا من مقوماتها حيث انه يجوز تبدل كيفياتها وكمياتها والشخص هو هو. قال صدر المتألهين: «إن تشخص كل شئ وما يتميز به هو عين وجوده الخاص وإن الوجود والتشخص متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً واسماً وأما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست إلا إمارات ولوزام للهوية الشخصية الوجودية...».

---

(١) يمكن مراجعة المصادر التالية:
- الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥ ـ ١٩٩.
- المبدء والمعاد، ص ٤٧٥ ـ ١٩١.
- مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٨١ ـ ٦٨٤.
- الشواهد الربوبية، ص ٢٦١ ـ ٢٦٧.
- شرح زاد المسافر، ص ٢٣ ـ ٢٧.
- معاد جسماني در حكمت متعالية، محمد رضا حكيمي، خرد جاويدان، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٣ ـ الحقيقة التشكيكية للوجود، حيث إن الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف والكمال والنقص، قال صدر المتألهين: «إن طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجاً ولا ذهناً ولا اختلاف بين أعدادها بمميز فصلي ذاتي أو بمصنف عرضي أو بمشخص زائد. . .».

٤ ـ الحركة الجوهرية، حيث اعتبر أن الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وأن الجوهر في جوهريته أي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت أن أجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد.

٥ ـ المادة هي حاملة قوة واستعداد الشيء، والشيء يصبح شيئاً بالصورة، فالمركب يحصل من خلال الصورة التي هي الشيء الذي بالفعل والمادة التي هي بالقوة، قال «إن كل مركب بصورته هوهو لا بمادته، فالسرير سرير بصورته لا بمادته. . . وإنما المادة حاملة قوة الشيء وإمكانه وموضوعه وانفعالاته وحركاته. . .».

٦ ـ اعتبر صدر المتألهين أن الوحدة الشخصية في كل شيء والتي هي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد، فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان الوجود عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة، وأيضاً حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية، فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً لأوصاف متضادة. ومن هذا الكلام استفاد صدر المتألهين

أن شيئاً واحداً يجوز أن يكون متعلق بالمادة تارة وبالمجرد عنها تارة أخرى.

٧ ـ اعتبر أن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، فالهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وإنما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لأنها الصورة التمامية في الإنسان.

٨ ـ القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري.

٩ ـ الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل.

١٠ ـ الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الادراكية من غير مشاركة المادة.

١١ ـ إن أجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة: وإن كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض، أدناها عالم الصور الطبيعية وأوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة. وأعلاها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية، فاعلم

أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها، وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغاية القصوى مختصة بنوع الإنسان.

هذه أهم الأصول التي ذكرها صدر المتألهين لاثبات المعاد الجسماني[١]. وبعد تفصيله إياها قام بذكر النتيجة التي وصل إليها أي إثبات المعاد الجسماني وإمكانه من خلال قبول الأصول التي ذكر. قال:

«أقول إن من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين التي أحكمنا بنيانها وشيدنا أركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة... تأملاً كافياً وتدبراً وافياً بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد... لم يبق له شك وريب في مسالة المعاد وحشر النفوس والاجساد وينكشف له أن المُعاد في المَعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر... فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة»[٢].

وقد أكد على هذه النتيجة في اكثر كتبه ومؤلفاته، وأضاف في المبدأ والمعاد:

«فإذا تمهد هذه الاصول والمقدمات مع تتبع الأحاديث وتدبر الآيات، تحقق وتيقن وانكشف وتبين أن المُعاد في المَعاد هو مجموع النفس بعينها وشخصها والبدن بعينه وشخصه... فمن صدق وآمن في

(١) الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥ ـ ١٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

المعاد بهذا فقد آمن بيوم الحساب والجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً والنقصان عن هذا الايمان خذلان بل كفر وعصيان»[١].

وقد وضح هذا المدعى في الشواهد الربوبية معتبراً أن تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصية البدن فإن تشخص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادة ما وإن تبدلت خصوصيات المادة حتى انك إذا رأيت إنسانا في وقت سابق لم تراه بعد مدة كثيرة وقد تبدلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصياتها أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذاك الإنسان فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية، بل الحال كذلك في تشخص كل عضو منه ولو كان إصبعا واحدة، فإن له اعتبارين، اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً واعتبار كونه في ذاته جسماً متعيناً من الأجسام واسم الإصبع واقع عليه بذلك الاعتبار لا بهذه فتعينه بالاعتبار الأول باق مادامت النفس تتصرف فيه، وتعينه بالاعتبار الثاني زايل لاجل الاستحالات الواقعة فيه[٢].

٤ ـ الإشكالات الواردة على بحث المعاد والأجوبة عليها

ذكر صدر المتألهين مجموعة من الاشكالات التي ذكرها المتقدمين على القول بالمعاد الجسماني وأجاب عليها، وأهم هذه الاشكالات.

أ ـ شبهة الآكل والمأكول وهي انه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر، فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول، وأياً ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً بتمامه، وأيضاً لو كان الآكل

(١) المبدء والمعاد، صدر المتألهين، ص ٤٩١.
(٢) الشواهد الربوبية، ص ٢٦١ ـ ٢٦٧.

كافراً والمأكول مؤمناً؛ يلزم إما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر أو أن يكون شخص واحد كافراً معذباً ومؤمناً منعماً.

هذا خلاصة الإشكال على القول بالمعاد الجسماني وقد أجاب عنه صدر المتألهين وآخرون حيث اعتبر أن تشخص كل إنسان إنما يكون بنفسه لا ببدنه وأن البدن المعتبر فيه هو أمر مبهم لا تحصل له إلا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أن يكون الجسم الذي منه صار مأكولاً أو إنسان آخر محشوراً بل كلما يتعلق به نفسه هو بعينه بدنه الذي كان[1]. وأضاف المولى هادي السبزواري في توضيح الجواب أن الصورة لا تنقلب إلى صورة لانه انقلاب في المهية فالصورة المنقلب منها منحفظة عند ورود الصورة المنقلب إليها، فالماء إذا انقلب هواء ليس المراد أن الصورة المائية صارت مصورة بالصورة الهوائية بل المراد أن المادة التي كانت متلبسة في الزمان الأول بالصورة المائية قد خلعت عنها الصورة المائية ولبست الصورة الهوائية في الزمان الثاني. ثم إن كل الصور في حدها ومرتبتها هي هي والمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر[2]. وقد وضح السبزواري الشبهة والجواب عليها في منظومته قائلاً[3]:

وشبهة الآكل والمأكول	يدفعها من كان من فحول
إذ صورة بصورة لا تنقلب	على الهيولى الانحفاظ منسحب

(١) الأسفار، ج ٩، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٢) شرح المنظومة، المعاد، ص ٤٥ ـ ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

ففي وعاء الدهر كل قد وقى ما عندكم ينفذ، عنده بقى

ب ـ الشبهة الثانية هي أن جرم الأرض هو مقدار محصور محدود وممسوح. . . وعدد النفوس غير متناه فلا يفي مقدار الأرض ولا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير متناهية.

والجواب انه لا عبرة بخصوصية البدن وأن تشخصه والمعتبر في الشخص المحشور جسمية ما أية جسمية كانت وأن البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس يحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا[١]. .

ج ـ الشبهة الثالثة أن الجنة والنار إذا كانتا موجودتين جسمانيتين فأين مكانهما وفي أي جهة من جهات العالم حصولهما، فان كان حصولهما أو حصول احداهما فوق محدد الجهات فيلزم أن يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة، وإن كان في داخل طبقات السماوات والأرض إن فيما بين طبقة وطبقة فيلزم إما التداخل وإما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل.

والجواب هو بالرجوع إلى المباني والأصول التي ذكرها سابقاً صدر المتألهين وأيضاً إن هذه الشبهة مبنية على القول بأن للجنة والنار مكاناً من جنس أمكنة الدنيا، لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل[٢]. .

د ـ شبهة النسخ: وهي انه إذا حدث بدن آخر وتعلقت به النفس كان هذا عين التناسخ وهو محال.

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

وأجاب صدر المتألهين بأن البدن الأخروي موجود في القيامة بتبعية النفس لا أنها مادة مستعدة يفيض عليها صورتها[١]. مع العلم بأن السبزواري صرح بجواز وقوع التناسخ الباطني أي تجسم الأعمال وقال انه أمر ثابت بالبرهان محقق عند أهل الكشف والعيان مستفاد من أرباب الشرائع والأديان[٢]..

هذه أهم الاشكالات التي ذكرها صدر المتألهين وأجاب عنها، وقد أشكل بعض المتأخرين على منهج صدر المتألهين في إثباته للمعاد الجسماني من خلال المقدمات التي ذكرها وقام بإيراد النقاط التالية عليه:

أولاً: عدم وجود رابطة وعلاقة منطقية بين المقدمات والنتيجة.

ثانياً: إن نفس النتيجة قد تشكلت من عدة استدلالات أهمها غائية كل شئ في العالم، ومقتضى الحكمة الإلهية والوعد والوعيد ووجوب المكافآت والمجازاة في الطبيعة.

ثالثاً: لوعدنا إلى النتيجة من دون النظر في المقدمات وأردنا من خلال النتيجة إعطاء رأي حول المقدمات لاعترانا الشك والترديد في أن تكون هذه المقدمات تمتلك شرائط مقدمات البرهان العقلي، ويضيف بأن المقدمات المذكورة لا يمكنها أن تثبت المعاد الجسماني بل تثبت المعاد الروحاني[٣]..

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

(٢) شرح المنظومة، المعاد، ص ٤٨.

(٣) بررسى نظريه حدوث جسماني نفس ومعاد جسماني از ديدگاه ملاصدرا، فصلنامه مصباح، شماره ١٤، ص ٨٩ ـ ٩٣.

وطبعاً فإن قبول هذه الادعاءات يحتاج إلى تحقيق اكثر وأدق في المسائل التي عرضها صدر المتألهين في المقدمات ومدى مقدرتها على إثبات النتيجة.

الخاتمة



الخاتمة

بعد أن تعرضنا لاهم خصائص ومرتكزات النظام المعرفي الذي أسس له صدر المتألهين وعليه قامت الحكمة المتعالية لابد من التعرض ولو بشكل مختصر لبعض النقاط التي تشكل الخلاصة والنتيجة المتوخاة من الأبحاث هذه، وهي كالتالي:

١ ـ يعتبر صدر المتألهين من ضمن الفلاسفة الذين يمكن إدراج آثارهم في القوانين التي تحكم الأنظمة المعرفية، وبعبارة أخرى فان امتلاك أي مفكر أو مذهب فكري لنظام معرفي يميزه عن ما سواه من الأنظمة المعرفية الأخرى يقتضي قيام المفكر أو المذهب المذكور برعاية الأصول العامة والكلية والخطوط العريضة التي تؤهل هؤلاء لامتلاك مذهب أو نظام فكري خاص. والخطوط العريضة هذه كالتالي: بداية يفترض في أي نظام معرفي امتلاكه مفاهيم واضحة وجلية تبعد اللبس والاشتباه عنه وتظهره بالصورة التي تمكن الآخرين من التعرف عليه والغور في مكنونات أبحاثه، وامتلاكه أيضاً لرؤية كلية تحتوي وتشتمل على كافة الجوانب للموضوع سواء من ناحية كيفية الإطلالة على هذه الموضوعات أو عند معالجتها أو حين اللجوء إلى استخراج النتائج والثمار العلمية، وأيضاً التناسق وعدم التعارض داخل هذا النظام، امتلاك

رؤية نظرية جلية وواضحة، وامتلاكه لقدرة على إيجاد رابط استنتاجي يتمكن من إيجاد علاقة وثيقة بين كافة أجزاء هذا النظام بحيث تلعب هذه الأجزاء المختلفة دور المكمل لهذا النظام وليس المخرب.

بناء على ذلك وبعد ذكر هذه المقدمات يمكن الادعاء أن صدق هذه الأمور على حكمة صدر المتألهين من الأمور والمسائل التي كانت جلية وواضحة وذلك بما ظهر حين البحث.

٢ ـ هناك مجموعة من المذاهب الفكرية التي تركت آثارها على أفكار صدر المتألهين، فانعكس ذلك في كتاباته، وقد تراوح هذا التأثير بين قبوله لهذه النظريات وتبنيها وبين الدفاع عنها أمام حملات المعارضين وبين المدح لآثارها ونتائجها. وهذا نلاحظه بوضوح عند مطالعتنا لآثار صدر المتألهين ولا ينبغي أن ننسى أن صدر المتألهين عند مطالعته لهذه المذاهب كان يحمل ذهنية مسبقة أراد تثبيتها من خلال آراء ونظريات هذه المذاهب، وهذا ما حصل له في مرحلة التلمذة التي مرّ بها والتي جعلت منه إنسانا متكلماً وفيلسوفاً دينياً همه الأساس والأول هو الدفاع عن تعاليم الدين وتثبيت مبانيه بالأدلة والبراهين بعد ما كان يرى أن العديد ممن عملوا في هذا المجال لم يتمكنوا من الدفاع عن هذه العقائد وتوضيح مقاصدها.

من جهة أخرى كان صدر المتألهين يعتقد بأن بعض أصحاب النظريات والآراء العلمية لم يتمكنوا من التأسيس لهذه النظريات وتثبيت مبانيها بالأسلوب العقلي والبرهاني. لذلك عمل صدر المتألهين جهده على البرهنة والاستدلال لهذه النظرية ومن هذه الجهة يعد صدر المتألهين ممن أسسوا وابتكروا هذه النظريات أحدثوا فيها مسائل جديدة.

٣ ـ عند الحديث عن منهج صدر المتألهين الفلسفي فإن السؤال الأول الذي يطرح نفسه هو هل أن صدر المتألهين صاحب فلسفة؛ ساهم أسلوبه الخاص به ومذهبه ومدرسته الفلسفية الخاصة به في وجودها، فبعد التصديق بأن صدر المتألهين صاحب منهج خاص ظهر من خلال آثاره والنتائج التي ظهرت فيها والمطالب التي طرحها... يتضح لنا انه صاحب فلسفة لم تكن رائجة.

والواضح عند مطالعة الكيفية التي تطلع منها صدر المتألهين على المسائل الفلسفية انه كان يعمد إلى الوسائل والأساليب التي تؤمن اكبر مقدار من اليقين والاستدلال العلمي الذي يحتاج إليه الآخرون في مجال قبول النظريات والآراء التي يدعيها. لذلك شاهدناه في أكثر من مكان وعند حديثه عن مسألة معينة انه يقوم بدراستها من جوانب متعددة فيقول إن الدليل عليها على طريقة العرفاء كذا... وعلى طريقة الحكماء كذا... وعلى رأي الطبيعيين كذا وهكذا يعدد الجوانب المختلفة والمتنوعة التي يمكن من خلالها الاستدلال على المسألة، وهذا يعطي نوعاً من اليقين انه عالم كلام وعرفان وتفسير وفلسفة وطبيعيات... وإلى ما هنالك من الأمور التي تظهر في ثنايا كتاباته وآثاره والتي تدل على عمق فكره ودركه. من جهة أخرى فقد تنوعت الآراء والأفكار في توضيح منهج صدر المتألهين، وكل واحدة منها كان في الواقع يهدف إلى توضيح جانب من جوانب الحكمة المتعالية ذاك الجانب الذي كان يشاهده المحقق غالباً على كتابات صدر المتألهين والواقع أنه لا يمكن فهم هذا التوجه بوضوح عند صدر المتألهين إذا ما لاحظنا كتاباته المتنوعة، ففي الوقت الذي يملك فيه آثاراً مشائية بحتة يملك آثاراً

عرفانية بحتة أيضاً واشراقية كذلك وتفسيرية. . . وإلى ما هنالك بالإضافة إلى أن كتبه المشهورة والأساسية كانت تجمع كل هذه المناهج.

٤ ـ لو عدنا إلى آثار صدر المتألهين وطالعنا الكلمات التي تحدث بها حول نظامه المعرفي الذي أسس له فيها لوجدناه يطلق بشكل صريح وفي اكثر من مكان اسم «الحكمة المتعالية» كعنوان لنظامه المعرفي ومذهبه الفلسفي ومما لا شك فيه فإن هذا النظام يختلف في أسسه وأصوله ومبانيه ومسائله عن الأنظمة المعرفية الأخرى التي راجت في العالم الإسلامي. وكما هو واضح فإن الأنظمة العقلية والنقلية والإشراقية هي أهم المذاهب والأنظمة التي راجت فكان صدر المتألهين يمتلك فهماً آخر وأسلوباً آخر مختلف عما راج آنذاك.

من جهة أخرى فإن الأنظمة المعرفية التي راجت تعبر عن نوع من الفهم والدرك للمسائل الشرعية فأسسوا على ذلك منظومة معرفية هي بمثابة المقدمة والمبنى للدخول إلى دراسة العلوم الدينية، فمثلاً الحديث عن الوجود أو العدم أو بعض القواعد الفلسفية البحتة أو الطبيعيات. . . وما شابه ذلك هو الأساس لاثبات مدعياتهم في الأمور الشرعية، وفي هذا الإطار كان توجه صدر المتألهين الذي كان له نظامه الخاص في دراسة هذه المسائل.

المشائين كان نظامهم يقوم على ركائز البرهان والكسب والاستدلال، الإشراقيون كان نظامهم يقوم على أساس الكشف والشهود والإلهام وما يميزه انه يمكن إقامة الدليل عليه من دون أي مانع وهذا ما شاهدنا الشيخ الإشراقي يدعيه. وأما النظام العرفاني فكان يقوم على أساس الكشف والشهود المصحوب بالرياضات. . . وأما النظام الكلامي

فكان النقل هو أساسه الأول والأخير بحيث أن فهم وتأويل النقليات أدى إلى بروز وظهور العديد من المذاهب والفرق مع العلم أن العديد من الفرق عمدت إلى العقل واعتبرته ركناً أساسيا يعاضد النقل.

أما نظام صدر المتألهين فهو يختلف عن هذه الأنظمة التي ذكرنا إذ تشكل عناصر الحكمة البحثية ـ البرهان، الكسب والاستدلال ـ وعناصر الحكمة الذوقية ـ الكشف والشهود ـ بالإضافة إلى تعاليم الأنبياء والمعصومين عليهم السلام الأساس والركائز الهامة لهذا النظام. وهو بعبارة أخرى نوع من التوفيق بين كل هذه الأصول التي اعتمدت عليها الأنظمة المعرفية المتقدمة على صدر المتألهين وهي بشكل عام محاولة لاكمال ما عجز عن إكماله المذاهب والفرق والأنظمة المعرفية بشكل منفرد.

٥ ـ عند ما يجري الحديث عن الابتكارات التي أتى بها صدر المتألهين، يكون البحث عن الجوانب التي أبدع فيها مما جعله صاحباً لهذه النظريات، وبعبارة أخرى فان النظريات التي ذكرها صدر المتألهين وعدها من ابتكاراته الخاصة التي لم يسبقه أحد إليها كان اغلبها موجوداً في عقائد الفلاسفة المتقدمين عليه إلا أن صدر المتألهين أضاف إليها أشياء أخرى مما جعلها إما قابلة للاستدلال وإما انه قومها أمام حملات الناقدين وأما انه نظمها مما جعلها اكثر وضوحاً. وهكذا فان معنى الابتكار في شئ ما لا يعني دائماً الإتيان بشيء جديد بل بالإضافة إلى ذلك تلعب مسائل التنظيم والترتيب العلمي الاستدلال والتبيين ورد الاشكالات. . . وكل ما يتعلق ببلورة النظرية دوراً هاماً في اعتباره ابتكاراً وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار صدر المتألهين من المبتكرين في الفلسفة.

٦ ـ هناك بعض الإشارات إلى المراحل التي يقطعها صدر المتألهين في دراساته الفلسفية، أما أهم هذه المراحل فهي على النحو التالي:

١ ـ تحرير أصل المسالة بشكل صحيح وتوضيح عقائد المتقدمين عليه بشكل واضح وجلي

٢ ـ الاطلاع على مباني الحكماء اليونانيين والإسلاميين وحفظها عن التحريف وسوء الفهم.

٣ ـ إستنباط فروع متعددة من مباني المتقدمين عليه بحيث تتوافق هذه الفروع مع ما يرتضونه

٤ ـ التأسيس لاستنباط أصول ومباني جديدة تهئ الأرضية لاستنباط فروع متعددة وكثيرة

٥ ـ الحكم المنصف على آراء المتقدمين وتشخيص الغث منها من الثمين وتحقيق الصواب وإبطال الباطل منها

٦ ـ اعتبار الوحي هو محور الشهود لا بل انه يكوّن الأرضية للعديد من مبادئ البرهان والعرفان ومن ثم التطبيق بين الحكمة والشريعة وتنزيه الشريعة عن عدم الملائمة مع الفلسفة الإلهية.

٧ ـ التطبيق بين البرهان والعرفان وحل اختلافاتهما

٨ ـ في الحكم بين أصحاب الرأي كان يسعى لعدم الميل لرأي بسبب قدمته أو شهرته.

٩ ـ الابتعاد عن التقليد الأعمى، جدال المتكلمين، أبحاث الحكماء النظرية الصرفة، مغالطات السوفسطائيين وتخيلات الصوفيين

١٠ ـ اعتبار أن معرفة حقيقة الوجود هي محور الأبحاث العقلية وإرجاع كل المسائل إلى أصل الوجود.

١١ ـ الابتعاد عن إفشاء العديد من المعارف العقلية لاجل حفظها وصيانتها عن الجاهلين.

هذه أهم النقاط التي يمكن ملاحظتها في مسيرة صدر المتألهين الفلسفية ولعلها هي التي مكنته من أن يقوم بتشكيل نظام معرفي خاص وبها امتاز أسلوبه ونهجه عن الآخرين.

المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الآشتياني، جلال الدين، شرح حال وآراى فلسفى ملا صدرا، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ سوم، ١٣٧٨هـ.ش.

٣ ـ الآشتياني، جلال الدين، هستى از نظر فلسفه وعرفان، انتشارات نهضت زنان مسلمان، بدون تاريخ.

٤ ـ الآشتياني، جلال الدين، منتخباتى از آثار حكماى الهى إيران، [از عصر ميرداماد وميرفندرسكى تا زمان حاضر] قسمت أول، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٦٣هـ.ش.

٥ ـ الآشتياني، سيد جلال الدين، شرح بر زاد المسافر ملا صدرا، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، چاپ اول، ١٣٧٩هـ.ش.

٦ ـ ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د. سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، ١٩٩٢م.

٧ ـ ابن سينا، أبو علي، النجاة، مطبعة المر تضوي، الطبعة الثانية، ١٣٦٤هـ.ش، تهران.

٨ ـ ابن سينا، أبو علي، المبدأ والمعاد، باهتمام عبد الله نوراني، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل شعبة تهران، الطبعة الأولى، تهران، ١٣٦٣هـ.ش.

٩ ـ ابن سينا، أبو علي، التعليقات، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم.

١٠ ـ ابن سينا، أبو علي، الشفاء، كتاب النفس، تحقيق آية الله حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.ق. قم.

١١ ـ ابن سينا، أبو علي، الشفاء، الطبيعيات، النفس، به اهتمام إبراهيم مد كور وتصحيح الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، ١٣٩٥هـ.ق.

١٢ ـ ابن سينا، أبو علي، الشفاء، الإلهيات، تحقيق آية الله حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة باقري، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.ق.

١٣ ـ الآملي، آية الله جوادي، رحيق مختوم (شرح حكمت متعالية)، مركز نشر إسراء، چاپ اول، ١٤١٧هـ.ق.

١٤ ـ آچيك گنج، آلب ارسلان، نمونه سيستم فلسفى در فلسفه اسلامي، مجموعه مقالات همايش جهاني حكيم ملاصدرا، خرداد ١٣٧٨هـ.ش، تهران، جلد اول، ملاصدرا وحكمت متعالية، انتشارات بنياد حكمت اسلامي، صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

١٥ ـ اكبريان، رضا، حركت جوهري ونتايج فلسفى آن، خردنامه صدرا، ش ١٩.

١٦ ـ اكبريان، رضا، اتحاد عاقل ومعقول از منظري ديگر، خردنامه صدرا، ش٢٠.

١٧ ـ اكبريان، رضا، بحث تطبيقي درباره اصالت نور در سهروردي واصالت وجود در ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ٢٥.

١٨ ـ امير فجر، ميثاق، تفاوت دو فلسفه مشاء وحكمة الإشراق، انتشارات مجيد، چاپ اول، ١٣٧٥هـ.ش.

١٩ ـ ايمانپور، منصور، حركت جوهري وما وراء الطبيعة، خردنامه صدرا، ش ٨ و٩.

٢٠ ـ انتظام، سيد محمد، نوآوريهاى فلسفى صدر المتألهين، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢، سال شانزدهم، خرداد وتير ١٣٧٨، چاپ چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى.

٢١ ـ انتظام، سيد محمد، ابتكارات فلسفي صدر المتألهين، قسمت اول، خردنامه صدرا، ش ١١ و١٢، قسمت دوم، ش ١٤.

٢٢ ـ افلوطين، اثولوجيا، ترجمه ابن ناعمة الحمصي، با تعليقات قاضي سعيد قمي، مقدمه وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، انتشارات انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٨هـ.ق.

٢٣ ـ ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، الطبعة الثانية، ١٣٧٠هـ.ش، انتشارات الزهراء، إيران.

٢٤ ـ ابن عربي، محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥ ـ أرسطو، ميتا فيزيك، ترجمه د. شرف الدين خراسانى، نشر گفتار، تهران، ١٣٦٧هـ.ش، چاپ دوم.

٢٦ ـ استرآبادي، محمد تقي، شرح فصوص الحكمة للفارابي، بكوشش محمد تقى دانش پژوه، تهران، ١٣٥٨هـ.ش، انتشارات دانشگاه تهران

٢٧ ـ ارنست، كارل و. تصوف وفلسفه از نظر ملاصدرا، مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملاصدرا، خرداد ١٣٧٨هـ.ش، جلد اول، ملاصدرا وحكمت متعاليه، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

٢٨ ـ آملي، حسن زاده، عرفان وحكمت متعالية، ناشر: ألف. لام. ميم، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

٢٩ ـ الآملي، عبد الله جوادي، تحرير تمهيد القواعد (لصائن الدين على بن محمد التركة)، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ١٣٧٢هـ.ش.

٣٠ ـ الآملي، عبد الله جوادي، شرح حكمت متعالية أسفار أربعة، انتشارات الزهراء(س)، الطبعة الأولى، ١٤١٠ه.ق، ١٣٦٨هـ.ش.

٣١ ـ الآملي، محمد تقي، درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، قم، اسماعيليان، بدون تاريخ.

٣٢ ـ الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٦م.

٣٣ ـ الفا، روني ايلي، موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٣٤ ـ الاصبهاني، الميرزا عبد الله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء باهتمام السيد محمود المرعشي، تحقيق السيد احمد الحسيني، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١هـ.

٣٥ ـ أفلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفي، تهران، خوارزمی، ١٣٦٧هـ.ش.

٣٦ ـ ابن الجوزي البغدادي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الجيل، ١٩٨٨م.

٣٧ ـ الايجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح المواقف، المحقق الشريف على بن محمد الجرجاني، منشورات الشريف الرضـي، قم، إيران، ١٤١٢هـ.ق، الطبعة الأولى.

٣٨ ـ بر وجردي، مصطفى، تأثير قرآن كريم در شكل گيرى حكمت متعاليه، خردنامه صدرا، ش ٢٠.

٣٩ ـ بهبهاني، د. موسوي، وجوه تمايز حكمت مشاء وحكمت إشراق، كتاب مجموع مقالات وسخنرانيهاى هزاره ابن سينا، انتشارات كميسيون ملى يونسكو در إيران، ١٣٥٩هـ.ش.

٤٠ ـ برن، جان، أرسطو وحكمت مشاء، ترجمه سيد أبو القاسم پور حسيني، چاپخانه سپهر تهران، چاپ اول، ١٣٧٣هـ.ش.

٤١ ـ بهشتي، احمد، علم واجب الوجود از ديدگاه صدر المتألهين، مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملاصدرا، خرداد ماه ١٣٨٧هـ.ش، تهران، جلد دوم، ملاصدرا وحكمت متعاليه، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

٤٢ ـ البحراني، السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل الحسيني، غاية المرام وحجة الخصام، بي تا.

٤٣ ـ پيرمرادى، محمد جواد، بررسي نظريه حدوث جسماني ومعاد جسماني از ديدگاه ملاصدرا، فصلنامه مصباح، شماره ١٤.

٤٤ ـ توماس، هنري، بزرگان فلسفه، ترجمة فريدون بدره اى، انتشارات كيهان، تهران ١٣٦٢هـ.ش.

٤٥ ـ التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق ومقدمة، عبد الرحمن عميره، تصدير صالح موسى شرف، الناشر انتشارات الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ.ش.

٤٦ ـ تهرانى، جواد، عارف وصوفى چه مى گويند، ناشر كتابخانه بزرگ اسلامى، چاپ ششم، ١٣٦٣هـ.ش.

٤٧ ـ جهامى، جيرار، ابن سينا حضوره الفكري بعد ألف عام، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٤٨ ـ ژيلسون، آتين، روح فلسفه قرون وسطى، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٧٠ هـ.ش.

٤٩ ـ جوادي، قاسم، تأثير انديشه هاى غزالى بر ملاصدرا، فصلنامه حوزه شماره ٩٢، سال شانزدهم خرداد وتير ١٣٧٨ چاپ چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى.

٥٠ ـ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، انتشارات ناصر خسرو، طهران، إيران، بي تا.

٥١ ـ جلوه، الميرزا أبو الحسن محمد الطباطبائي، دو رساله از ميرزاى جلوه، نامه مفيد، شماره ٦، تصحيح وتحقيق از محسن كديور.

٥٢ ـ الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسين، أمل الآمل، تحقيق احمد الحسيني، ٢ ج، دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، ١٣٦٢ هـ.ش.

٥٣ ـ حلبي، علي اصغر، تاريخ فلسفه در إيران وجهان اسلامى، انتشارات أساطير، چاپ اول ١٣٧٣هـ.ش.

٥٤ ـ حلبي، د. علي اصغر، تاريخ فلاسفه ايراني از آغاز اسلام تا امروز، چاپ دوم، ١٣٦١ هـ.ش چاپ نقش جهان، تهران.

٥٥ ـ حلبي، علي اصغر، تاريخ علم كلام در إيران وجهان اسلام، انتشارات أساطير، چاپ اول ١٣٧٣هـ.ش.

٥٦ ـ حكيمي، محمد رضا، مكتب تفكيك، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ.ش.

٥٧ ـ حكيمي، محمد رضا، معاد جسماني در حكمت متعاليه، كتاب خرد جاويدان، به كوشش علي اصغر محمد خانى، حسن سيد عرب، چاپ اول، ١٣٧٧هـ.ش چاپ امير المؤمنين، قم.

٥٨ ـ الحائري المازندراني، حكمت بو على سينا، مقدمه سعى واهتمام الحاج عماد الدين حسيني أصفهاني.

٥٩ ـ حزين لاهيجي، محمد علي بن أبي طالب، فتح السبل، به كوشش باقر باقرى مير هندى، چاپ اول، ١٣٧٥هـ.ش، ناشر مركز فرهنگى نشر قبله.

٦٠ ـ خواجوي، محمد، لوامع العارفين في أحوال صدر المتألهين، انتشارات مولى، چاپ اول، ١٤٠٨هـ.ق.

٦١ ـ خامنه اى، سيد محمد، نفس در حكمت متعاليه ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ٢٤.

٦٢ ـ خامنه اى، سيد محمد، نگاهي به زندگي، شخصيت ومكتب صدر المتألهين، خردنامه صدرا، ش ١ وش ٢.

٦٣ ـ خليفات، سحبان، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تصحيح وتقديم سحبان خليفات، نشر جامعه الأردن، عمان ١٩٨٨م.

٦٤ ـ دينانی، غلامحسين إبراهيمي، قواعد كلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، چاپخانه شركت انتشارات علمی وفرهنگی، چاپ دوم، ١٣٧٠هـ.ش، ٣ ج.

٦٥ ـ دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية، محمد ثابت الفندی، احمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خور شيد، عبد الحميد يونس، انتشارات جهانی، تهران بوذرجمهری (لم يذكر اسم مؤلفها) بدون تاريخ.

٦٦ ـ رحيميان، سعيد، صدر المتألهين واثولوجيا، خردنامه صدرا، ش ٢٥

٦٧ ـ رشاد، علی اكبر، گفتمان فلسفي نو صدرائي، مجله فصلنامه قبسات، شماره ١٠ و١١.

٦٨ ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٦٩ ـ رامين، فرح، مباني فلسفی صدر المتألهين، مجموعه مقالات همايش جهانی حكيم ملاصدرا، خرداد ١٣٧٨هـ.ش، جلد اول ملاصدرا وحكمت متعالية، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

٧٠ ـ الزنجاني، أبو عبد الله، الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي، الناشر مؤتمر إحياء ذكرى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، مطبعة كيهان طهران، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.ق.

٧١ ـ الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٩٩٠م.

٧٢ ـ سروش، عبد الكريم، نهاد ناآرام جهان، بدون تاريخ ومحل الطبع.

٧٣ ـ سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، مؤسسه فرهنگى صراط، چاپ چهارم، ١٣٧٤ هـ.ش.

٧٤ ـ سروش، عبد الكريم، علم شناسى فلسفى، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، ١٣٧٢هـ.ش، چاپ اول.

٧٥ ـ سجادي، د. سيد جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملاصدرا، چاپ اول، ١٣٧٩ هـ.ش، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامى.

٧٦ ـ سجادي، سيد جعفر، مذهب عشق، هنر، وحكمت إشراقي، كتاب خرد جاودان، به كوشش على اصغر محمد خانى، حسن سيد عرب، چاپ اول ١٣٧٧ هـ.ش، چاپ امير المؤمنين، قم.

٧٧ ـ السبزواري، الملاهادي، معاد شرح منظومه، تحقيق وترجمه د. قاسمعلي كوچناني، چاپ اول، ١٣٧٩ هـ.ش، چاپ مؤسسة چاپ فجر

٧٨ ـ السبزواري، الملاهادي، شرح المنظومة، علق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، نشر ناب، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٧٩ ـ السهر وردي، شهاب الدين، كتاب حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، جلد دوم، تصحيح ومقدمة هنري كوربن، انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٧هـ.ق.

٨٠ ـ السهر وردي، شهاب الدين، ألواح عمادي، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ج ٣، انتشارات انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٧هـ.ق.

٨١ ـ السهر وردي، شهاب الدين، هيا كل النور، مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ج ٣، تصحيح وتحشية ومقدمة: سيد حسين نصر، مقدمه وتحليل فرنسوي هنري كوربن، انتشارات انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٧هـ.ق.

٨٢ ـ الشهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتحقيق ومقدمة حسين ضيائي تربتي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٣٧٢هـ.ش، چاپ اول، تهران.

٨٣ ـ شريف، ميان محمد، تاريخ فلسفه در اسلام، تهيه وگردآورى ترجمه فارسي نور الله پور جوادي، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول ١٣٦٥ هـ.ش.

٨٤ ـ شهابي، محمود، رساله بود ونمود، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٣٢ هـ.ش.

٨٥ ـ شهابي الخراساني، محمود، النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انتشارات انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٦ هـ.ش.

٨٦ ـ شريعتي، سيد محمد جواد، ملاصدرا نورآور است يا مؤلف؟، مجموعه مقالات همايش جهاني حكيم ملاصدرا خردادماه ١٣٨٧ هـ.ش، تهران، جلد دوم، ملاصدرا وحكمت متعالية، انتشارات بنياد اسلامى حكمت صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠ هـ.ش.

٨٧ ـ شجاري، مرتضى، إنسان از ديدگاه ابن عربي وملاصدرا، رسالة دكترى في كلية الإلهيات، جامعة طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

٨٨ ـ صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، المظاهر الإلهية، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ١٣٧٧ هـ.ش، ١٤١٩هـ.ق الطبعة الثانية.

٨٩ ـ صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، شرح الهداية الأثيرية، الطبعة الحجرية.

٩٠ ـ صدر المتألهين، رساله سه اصل، تصحيح د. سيد حسين نصر، چاپ سوم، ١٣٧٧ هـ.ش، چاپخانه ليلا.

٩١ ـ صدر المتألهين، كتاب المشاعر، به اهتمام هنري كربن، چاپ دوم، ١٣٦٣هـ.ش كتابخانه طهورى.

٩٢ ـ صدر المتألهين، رسالة الشواهد الربوبية، مجموع رسائل فلسفى صدر المتألهين، تحقيق وتصحيح حامد ناجي الاصفهاني، انتشارات حكمت، چاپ دوم، ١٤٢٠هـ.ق.

٩٣ ـ صدر المتألهين، رسالة اتحاد العاقل والمعقول، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، تحقيق وتصحيح حامد ناجي الاصفهانى، انتشارات حكمت، چاپ دوم، ١٤٢٠هـ.ق.

٩٤ ـ صدر المتألهين، رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، تصحيح، تحقيق د. سيد حسين موسويان، اشراف السيد محمد خامنه اي، چاپ اول، بهار ١٣٧٨ هـ.ش، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامى، بنياد حكمت اسلامى صدرا.

٩٥ ـ صدر المتألهين، كتاب العرشية، انتشارات مهدوي اصفهان. بدون تاريخ.

٩٦ ـ صدر المتألهين، الشواهد الربوبيه، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٩٧ ـ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، داراحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، الرابعة ١٩٩٠م.

٩٨ ـ صدر المتألهين، مجموعه رسائل فلسفى، تحقيق وتصحيح حامد ناجي الاصفهانى، انتشارات حكمت، چاپ دوم، ١٤٢٠هـ.ق.

٩٩ ـ صدر المتألهين، يادنامه ملاصدرا، به مناسبت چهارصدمين سال تولد صدر الدين شيرازي، دانشكده علوم معقول ومنقول، تهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٠٠ ـ صدر المتألهين الشيرازي، تفسير سوره الواقعة، صححه وأشرف على طبعه محمد خواجوي، انتشارات مولى، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.ق، ١٣٦٣هـ.ش.

١٠١ ـ صدر المتألهين الشيرازي، منطق نوين (ترجمة وشرح اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية لصدر المتألهين)، الدكتور عبد المحسن مشكوة الديني، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ١٣٦٠ هـ.ش.

١٠٢ ـ صدر المتألهين الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقى دانش پژوه، مطبعة جامعة طهران ١٩٦٢م.

١٠٣ ـ صدر المتألهين الشيرازي، المبدء والمعاد، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٠٤ ـ صدر المتألهين الشيرازي، مفاتيح الغيب (المقدمة والتعليقات)، تعليقات المولى علي النوري، قدم له محمد خواجوي، اعتن به فاتن اللبون، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٠٥ ـ صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، عني بتصحيحه، محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، چاپ اول، تهران، ١٣٦٦ هـ.ش.

١٠٦ ـ صدر المتألهين، الواردات القلبية في معرفة الربوبية، تحقيق وتصحيح وترجمه د. احمد شفيعيها، انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٩هـ.ق.

١٠٧ ـ صدر المتألهين، أسرار الآيات، ترجمة وتعليق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، چاپ اول، ١٣٦٣ هـ.ش.

١٠٨ ـ صدر المتألهين، إيقاظ النائمين، با مقدمه وتصحيح: د. محسن مؤيدي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، ١٣٦١هـ.ش.

١٠٩ ـ صدر المتألهين، المبدء والمعاد، به اهتمام عبد الله نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامي مك گيل، تهران، چاپ اول.

١١٠ ـ صاحبي، محمد جواد، گفتگوى دين وفلسفه، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگى، تهران ١٣٧٧ هـ.ش، چاپ اول.

١١١ ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق الشيخ عباس علي المزروعي السبزواري، الطبعة الخامسة عشر ١٤٢٠هـ.ق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.

١١٢ ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، مجموعه مقالات پرسشها وپاسخها، به كوشش ومقدمه سيد هادى خسرو شاهى، دفتر نشر وفرهنگ اسلامى، چاپ اول، ١٣٧١ هـ.ش.

١١٣ ـ الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، دومين يادنامه علامه طباطبائي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، چاپ اول، ١٣٦٣ هـ.ش، تهران.

١١٤ ـ طاهري، صدر الدين، گزارش از تفاسير صدر المتألهين بر قرآن كريم، خردنامه صدرا، ش ١.

١١٥ ـ عليزده، بيوك، ماهيت مكتب فلسفي ملاصدرا وتمايز آن از مكتبهاى فلسفي ديگر، مجله خردنامه صدرا، ش ١٠، زمستان ١٣٧٦ هـ.ش، ذيقعده ١٤١٨هـ.ق.

١١٦ ـ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بوليج، دراسة ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

١١٧ ـ الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.ق.

١١٨ ـ الفاخوري، حنا والجر، خليل، تاريخ فلسفه در جهان اسلامى، ترجمه عبدالمحمد آيتى، چاپ سوم، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، تهران، ١٣٦٧ هـ.ش.

١١٩ ـ فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا، انتشارات صفي عليشاه، چاپ مروى، چاپ سوم، ١٣٦١هـ.ش.

١٢٠ ـ الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، مقالة في معاني العقل، ليدن ١٨٠٠م.

١٢١ ـ الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.

١٢٢ ـ قرا ملكي، أحد فرامرز، روى آورد بين رشته اى وهويت معرفتى فلسفه صدرايي، مجله مقالات وبررسيها، دفتر ٦٣، ١٣٧٧ هـ.ش.

١٢٣ ـ قرا ملكي، أحد فرامرز، هندسه معرفتي كلام جديد، مؤسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر، چاپ اول، ١٣٧٨ هـ.ش.

١٢٤ ـ قرا ملكي، أحد فرامرز، روش شناسى مطالعات دينى، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش، ناشر دانشگاه علوم اسلامي رضوي، مشهد.

١٢٥ ـ قزويني، حكيم آية الله رفيعي، مجموعه رسائل ومقالات فلسفى، تصحيح ومقدمة غلامحسين رضا نژاد، انتشارات الزهراء، چاپ سپهر، چاپ اول، ١٣٦٧ هـ.ش.

١٢٦ ـ قزويني، نجم الدين دبيران كاتبي، حكمة العين، ترجمة د. عباس صدري، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائي، چاپ اول، تهران، ١٣٧٥هـ.ش.

١٢٧ ـ قزويني، سيد أبو الحسن رفيعي، اتحاد عاقل به معقول، مقدمه وتعليقات حسن حسن زاده آملي، مركز انتشارات علمى وفرهنگى.

١٢٨ ـ قرچغاى خان، عليقلى بن، احياى حكمت، با مقدمه د. غلامحسين إبراهيمي ديناني، تصحيح وتحقيق فاطمة فنا، نشر إحياء كتاب، ١٣٧٧ هـ.ش، چاپ اول.

١٢٩ ـ قراگزلو، عليرضا ذكاوتي، سيرى در نقد أفكار ملاصدرا طى چهار قرن اخير، مجموعه مقالات همايش جهاني حكيم ملاصدرا، خرداد ١٣٧٨ هـ.ش تهران، جلد اول، ملاصدرا وحكمت متعالية، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٣٠ ـ القيصري، داوود بن محمود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم (لابن عربي)، منشورات أنوار الهدى، تحقيق دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.ق.

١٣١ ـ قمي، محسن، بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها، فصلنامه حوزه، شماره ٩٣.

١٣٢ ـ قمشه اي، على زمانى، تأثير محي الدين عربي بر صدر المتألهين وفلسفه او، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢، سال شانزدهم، خرداد وتير ١٣٧٨، چاپ چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى.

١٣٣ ـ القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ٣ ج، صححه وعلق عليه الدكتور نجفقلى حبيبي، نشر ميراث مكتوب، طهران، الطبعة الأولى.

١٣٤ ـ القمي، القاضي سعيد، شرح الأربعين، صححه وعلق عليه الدكتور نجفقلي حبيبي، مؤسسه الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد والإسلامي، طهران الطبقة الأولى.

١٣٥ ـ كوربن، هنري، تاريخ فلسفه اسلامى، ترجمه جواد طباطبائي، انتشارات كوير، انجمن ايرانشناسى فرانسه، چاپ اول، ١٣٧٠ هـ.ش.

١٣٦ ـ كاكائي، حجة الإسلام قاسم، شيراز، مهد حكمت زادگاه ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ٢.

١٣٧ ـ كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، تهران، انتشارات سروش، ١٣٧٠ هـ.ش.

١٣٨ ـ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مصر ١٣٦٩هـ.ق.

١٣٩ ـ مطهري، شيهد مرتضى، أصول فلسفه وروش ريا ليسم، مجموعة آثار شهيد مطهري (٦)، چاپ اول، پائيز ١٣٧١، چاپ مؤسسه فجر، انتشارات صدرا.

١٤٠ ـ مطهري، شهيد مرتضى، حركت وزمان در فلسفه اسلامى، انتشارات حكمت، چاپ سوم، ١٤١١هـ.ق.

١٤١ ـ مطهري، شهيد مرتضى، خدمات متقابل اسلام وإيران، ناشر دفتر انتشارات اسلامى وابسته بجامعة مدرسين حوزه علميه قم، چاپ زمستان، ١٣٦٢ هـ.ش.

١٤٢ ـ مصلح، جواد، فلسفه عالى يا حكمت صدر المتألهين، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧هـ.ق.

١٤٣ ـ محمدي، د. مقصود، بررسى مثل أفلاطوني در فلسفه اسلامى، خردنامه صدرا، ش ٧.

١٤٤ ـ محقق داماد، سيد مصطفى، فوائدي چند در مسائل ومفاهيم حكمية. خردنامه صدرا، ش ٥ و٦.

١٤٥ ـ المدرس، السيد محمد تقي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، المركز الثقافي الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.ق.

١٤٦ ـ مجتهدي، د. كريم، ملاصدرا به روايت هنرى كوربن، خرد نامه صدرا، ش ٨ و٩.

١٤٧ ـ المرزبان، بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، الناشر مؤسسة النشر في جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٢هـ.ش.

١٤٨ ـ مدرس يزدى حكمى، آية الله ميرزا على اكبر، رسائل حكمية، ناشر وزارت ارشاد اسلامى اداره كل انتشارات وتبليغات، چاپ دوم، ١٣٦٥هـ.ش.

١٤٩ ـ مدرس، فاطمة، صدراى شيرازى، حكيمى عارف، مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملاصدرا، خرداد ١٣٧٨ هـ.ش، تهران، جلد اول ملاصدرا وحكمت متعالية، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

١٥٠ ـ مدرس، ميرزا محمد علي، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية او اللقب، چاپ دوم، تبريز، چاپخانه شفق، بدون تاريخ.

١٥١ ـ مصطفوي، زهرا، مثل افلاطوني از منظر صدر المتألهين، مجموعه مقالات همايش جهاني حكيم ملاصدرا، خرداد ١٣٨٧ هـ.ش، تهران، جلد دوم ملاصدرا وحكمت متعاليه، انتشارات بنياد اسلامى حكمت صدرا، چاپ اول، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٥٢ ـ محمد، محمد أبو الفضل مشهور به حميد مفتى، قاموس البحرين، تصحيح على اوجبى، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ.ش.

١٥٣ ـ مصاحب، غلامحسين (سرپرست)، دايرة المعارف فارسى، انتشارات امير كبير، ١٣٧٤ هـ.ش.

١٥٤ ـ مكارم، هادي، خرده گيران بر حكمت متعاليه ومنتقدان صدر المتألهين(١)، فصلنامه حوزه، شماره ٩٣.

١٥٥ ـ مكارم، هادي، خرده گيران بر حكمت متعاليه(٢)، فصلنامه حوزه، شماره ١٠٣ ـ ١٠٤، چاپ چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى.

١٥٦ ـ ملكشاهى، حسن، حركت واستيفاى اقسام آن، انتشارات سروش، چاپ دوم، ١٣٦٣ هـ.ش.

١٥٧ ـ مرواريد، ميرزا حسنعلي، توضيحاتى پيرامون مبدء ومعاد، ترجمة حميد رضا آژير، شركت چاپ ونشر بازرگاني، چاپ اول، ١٣٧٨ هـ.ش.

١٥٨ ـ نعمه، الشيخ عبد الله، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراءهم، تقديم الشيخ محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٥٩ ـ نوري، ملاعلي، رسائل فلسفى بسيط الحقيقة كل الأشياء ووحدت وجود، تعليق وتصحيح ومقدمة جلال الدين الآشتياني، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفه إيران، ١٣٥٧ هـ.ش.

١٦٠ ـ نراقي، ملا محمد مهدي، قرة العيون، تعليق وتصحيح ومقدمة سيد جلال الدين آشتياني، پيشگفتار حسن نراقي، انجمن فلسفه إيران، آبان ١٣٩٨هـ.ق.

١٦١ ـ نصر، سيد حسين، مقدمه ج ٣ مجموعه مصنفات شيخ إشراق، انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٧هـ.ق.

١٦٢ ـ نصر، سيد حسين، تعاليم ملاصدرا، ترجمه حسينعلي شيدان شيد، فصلنامه حوزه، شماره ٩٢، سال شانزدهم خرداد وتير ١٣٧٨، چاپ چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى.

١٦٣ ـ نصر، سيد حسين، شهاب الدين سهروردي وفلسفه إشراق، جشن نامه هنرى كوربن، مؤسسه مطالعات اسلامى با همكارى دانشگاه تهران وانجمن فلسفه إيران، سلسله دانش ايراني ٩، تهران، ١٣٧٠ هـ.ش.

١٦٤ ـ الهروى، محمد شريف نظام الدين احمد، انوارية، متن انتقادي ومقدمه حسين ضيائى، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٣ هـ.ش، چاپ دوم.

١٦٥ ـ همائي، جلال الدين، دو رساله در فلسفه اسلامى، انتشارات انجمن فلسفه إيران، ١٣٩٨هـ.ق.

١٦٦ ـ هومن، د. حيدر علي، پايه هاى پژوهش در علوم وفناوري، چاپ اول، ١٣٦٦ هـ.ش، چاپخانه ديبا.

١٦٧ - يثربي، يحيى، تحليل انتقادى اصالت وجود، فصلنامه مفيد، شماره ١٩.

١٦٨ - يزدي، مصباح، نكاتى پيرامون اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ١.

١٦٩ - يزدي، مصباح، حركت جوهرية وارتباط آن با مسئله زمان، خردنامه صدرا، ش ١.

١٧٠ - يزدي، د. مهدي حائري، فلسفه تحليلى، مؤلف عبد الله نصرى، ناشر مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، چاپ اول، ١٣٧٩ هـ.ش.

١٧١ - اليزدي، محمد تقي مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.ق، الناشر مؤسسة في طريق الحق، قم.

١٧٢ - يزدي، مهدي حائرى، درآمدى بر كتاب أسفار، مجله إيران شناسى، سال چهارم، شماره ٤، زمستان ١٣٧١هـ.ش.

١٧٣ - يزدي، عبد الله واعظ، معارف القرآن، چاپخانه خراسان - مشهد، ١٣٤١هـ.ش.

174 - Descartes, Rene, Discours de la Method, introduction et Motes par, et. Gilson, Paris, 1979.

175 - The encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, editor in chiefs, Macmillan Publishing co. New York 1972.

176 - Routledge encyclopedia & Philosophy, General editor Edward Craig, Volume 6, 1998, ISBN- 0415- 16916 X.

177 - Rey, Alain, Le Robert Micropoche, Canada, 1993.

الفهرس

